

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología



TESIS DOCTORAL

La educación de las mujeres espartanas

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

María del Mar Rodríguez Alcocer

Directora

Miriam Amparo Valdés Guía

Madrid, 2019



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología

Área de Historia Antigua

TESIS DOCTORAL

La educación de las mujeres espartanas

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR

M^a del Mar Rodríguez Alcocer

Bajo la dirección de:

Dra. Miriam A. Valdés Guía

Madrid, 2018

M^a del Mar Rodríguez Alcocer

LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES ESPARTANAS

Tesis Doctoral

Dirigida por

Dra. Miriam A. Valdés Guía



**UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID**

Facultad de Geografía e Historia

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología

Área de Historia Antigua

Madrid 2018

Μάρ Ἐλαδίῳ ἀνέθεκε τόδε

"El catedrático enseña al abogado, al médico o al ingeniero; pero al hombre le educan la madre, la mujer y la hija, porque la educación dura toda la vida"

Concepción Arenal
La mujer del porvenir

AGRADECIMIENTOS

A pesar de ser un trabajo muy personal, una tesis no puede desarrollarse sin la ayuda y el apoyo de mucha gente, por eso quiero dedicarles unas palabras a todas aquellas personas e instituciones que me han ayudado a lo largo de estos cuatro años.

Primeramente, me gustaría agradecerle su apoyo a Miriam Valdés, mi directora, mi maestra, de la que he tenido la suerte de aprender todo lo que me ha permitido llevar a cabo este trabajo, incluso desde antes de empezar con él.

También quiero dar las gracias a todos aquellos profesores que han querido escuchar mis dudas y ayudarme a resolverlas. A M^a Cruz Cardete, por su disposición a proporcionarme bibliografía y por transmitirme su pasión por la enseñanza. A Fernando Echeverría y Ana Mayorgas, por las largas conversaciones sobre la aristocracia griega, la teoría de la oralidad y la angustia de la tesis. Al resto del grupo de investigación *Eschatia*, por estar siempre dispuestos a ayudarme en todo lo que fuera necesario. Es necesario dar las gracias especialmente a todo el antiguo Departamento de Historia Antigua, especialmente a Marga Sánchez porque gracias a ella he podido salvar la ingente cantidad de escollos administrativos que nos hace sufrir la administración pública española.

Esta tesis no habría sido posible sin la financiación económica del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte a través de un contrato FPU. Tampoco habría sido posible sin la ayuda del MINECO para proyectos de investigación que ha facilitado los viajes a congresos internacionales donde he podido conocer a investigadores como Stephen Hodgkinson o Timothy C. Power, estudiosos que han visto algo bueno en mi trabajo y han decidido regalarme sus amables recomendaciones. Tampoco hubiera sido factible sin el apoyo de los profesores Rosalind Thomas, de la U. Oxford, y Emanuele Greco, director de la *Scuola Archeologica Italiana di Atene*, que me han facilitado la posibilidad de trabajar en estos grandes centros de sabiduría y de conocer buenos investigadores dedicados a temas próximos al mío.

Mis estancias en el extranjero me han proporcionado una enseñanza, no sólo académica, sino también de vida. Por ello quería agradecer a todas aquellas personas que he conocido, especialmente a Laura, Antonio y Marie. Tampoco quiero dejar pasar la oportunidad de dar las gracias a Panos Papadolias y Vasilis Stamatakos, ciudadanos espartanos que, si hubieran nacido en el siglo V a.C., habrían sido los más virtuosos espartiatas.

En la UCM he tenido la suerte de contar con buenos compañeros de doctorado en el Departamento de Historia Antigua con los que he podido compartir la organización del Encuentro de Jóvenes Investigadores y la publicación de la revista *Antesteria*: Diego, Chapi, Aida, Marina y David. También a Sergio, colega de teorías, que ha leído y escuchado muchos de mis “rollos”. Pero, sobre todo, he tenido la inmensa suerte de compartir estos años con mis amigos de Fasti Congressuum: Cristina y sus órdenes laconias, a pesar de ser muy romana, Irene por ponerle banda sonora a la vida, Nerea, por añadirle gifs a la banda sonora, David, porque ha tenido que sufrir mis textos en inglés y Alberto, porque se puso al día rápidamente. Especialmente quiero agradecer a Elena todas las veces que ha conversado conmigo, que hemos discutido por la interpretación de la misma estela, que me ha pedido ayuda y me ha dado la suya. Muchísimas gracias.

Quiero dedicarle una mención muy especial a Zora que siempre ha creído en mí y ha visto cosas que la mayoría de las veces yo misma era incapaz de percibir.

No puedo pasar por alto a todo a mi pueblo, Albalate de Zorita (Guadalajara). Quiero corresponder con estas palabras al cariño que me ha prestado su gente porque de todos he aprendido algo, especialmente del grupo Albazor de los que he aprendido mucho sobre folklore y el respeto a las tradiciones. También quiero agradecer a mis amigos (Tamara, Mónica, Gloria, Joni, María, Eva...) por todas las ocasiones surrealistas que he vivido con ellos. De allí son mis padres y la mayoría de mi familia a los que quiero reconocer su paciencia al soportar mi estrés durante este periodo.

Todos los agradecimientos del mundo se merece Rafa, mi marido, mi compañero en este largo viaje a Ítaca, que no sólo me ha soportado sino que ha seguido queriéndome a pesar de la gran cantidad de sinsabores que trae la tesis consigo.

Finalmente, quiero darle las gracias por todo a mi abuela, Rosalía Plaza Villanueva, por estar siempre disponible para todo lo que sea necesario, y a mi abuelo, Eladio Alcocer Corralo, al que dedico este trabajo porque ha sido un ejemplo de vida y de optimismo absolutamente fundamental, no sólo para acabar esta tesis doctoral, sino para seguir siempre adelante.

ÍNDICE

I. Introducción	9
II. Estado de la cuestión	20
1. La educación.....	22
2. La mujer	31
3. Los ritos juveniles	41
III. Época arcaica: los coros y el poeta-educador	51
1. Oralidad, tradición y educación	52
2. De la épica a la lírica. Lo que Alcmán aprendió de Homero y de Hesíodo	77
3. Alcmán en contexto	94
3.1. Datos biográficos y contexto histórico-cultural.....	94
3.2. Los maestros, los receptores y la expresión del <i>ethos</i> de la <i>polis</i>	101
3.3. El nexo sentimental: música, danza e interpretación	117
4. Los partenios de Alcmán	132
4.1. El mito de los Hipocoóntidas	133
4.2. Estructura narrativa y secuencia temporal	138
4.3. La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios	148
4.4. La ofrenda a la diosa	162
IV. Época clásica: La educación en el sistema de Licurgo	173
1. Alcmán después de Alcmán: la canonización de sus poemas y su proyección exterior	174
2. El origen de la <i>agoge</i> : transformaciones sociales y políticas en el siglo VI a.C.	184
2.1. Discusión historiográfica en torno a la fecha de instauración de la <i>agoge</i>	184
2.2. La Esparta aristocrática del siglo VI a.C.	190
2.3. El momento del cambio: la segunda mitad del siglo VI a.C.	200
3. La mujer en la <i>agoge</i>	209
3.1. Papel cívico de la mujer como educadora. ¿Una <i>paideia</i> para las mujeres?	209
3.2. Morfología de la <i>paideia</i> femenina	234
3.2.1. Grupos de edad	245

3.2.2. Una <i>mousike</i> clásica	257
3.2.3. Problemática sobre la alfabetización	276
3.2.3.1.Espartanos “analfabetos” y propaganda ateniense	279
3.2.3.2.Alfabetización femenina en Grecia ¿Podemos saber algo sobre Esparta?	301
4. Conclusiones	311
V. Educación física	313
1. El deporte femenino en Esparta: origen y función	314
2. Las espartanas y Olimpia	333
3. Ejercicios	342
4. El desnudo femenino	350
5. Conclusiones	381
VI. Ritos de juventud	384
1. Paisajes identitarios y de memoria colectiva	385
1.1. Definición de paisaje	386
1.2. Paisajes de género.....	391
1.3. Paisajes étnicos	393
1.4. Paisajes como expresiones de poder.....	400
1.5. Frontera.....	404
2. Apolo Amicleo y las Jacintias	411
2.1. La conquista de Laconia y la identidad cívica.....	412
2.2. Ritos femeninos y juveniles en las Jacintias.....	425
3. Ártemis.....	437
3.1. Las Guerras Mesenias y los santuarios de Ártemis como lugares fronterizos	437
3.2. Los ritos de juventud femeninos dedicados a Ártemis	458
4. Dioniso.....	477
5. Helena y las Leucípides	499
6. Conclusiones.....	531
VII. Conclusions.....	533
VIII. Bibliografía	543
Anexo I – Materiales arqueológicos	629
Anexo II – Santuarios	653
Resumen/abstract.....	661

I

INTRODUCCIÓN

Esparta es, probablemente, una de las sociedades antiguas más mitificadas a lo largo de toda la Historia occidental. Vista como el paradigma de la sociedad militarizada, todos los aspectos de la forma de vida de sus ciudadanos se han percibido, tanto en la Antigüedad como en momentos posteriores, en función de la guerra. La realidad es mucho más compleja, aunque la supuesta militarización ha encaminado la historiografía hacia la discusión sobre el aspecto bélico de las instituciones, las divinidades, sus valores, etc. En definitiva, la militarización ha condicionado los intereses investigadores sobre cualquier aspecto, incluida la perspectiva de género. La mayoría de las fuentes caracterizaron la masculinidad y la feminidad espartanas en función de una ideología bélica. Los investigadores, hasta muy recientemente, han asumido que la militarización de la sociedad espartana es superior a la de otras comunidades griegas cuando todas ellas compartían ideales muy similares¹. La diferencia es que en el resto de ciudades las virtudes aristocráticas, que trataré en diversas ocasiones a lo largo de esta tesis, se han contextualizado según la ideología específica de cada momento histórico mientras que en Esparta se han considerado iguales, al menos desde Tirteo. Este problema deriva de otro gran escollo que dificulta la investigación: la supuesta estabilidad y uniformidad de las costumbres y las instituciones espartanas.

En Esparta ha sido una constante la negación del cambio histórico, tanto entre los autores antiguos como entre muchos historiadores modernos hasta bien entrado el siglo XX. Por suerte, poco a poco va cambiando esta visión. Las fuentes insisten en que la sociedad espartana y sus instituciones siempre fueron iguales desde que Licurgo las estableció y, cuando la ciudad cambió, fue por la corrupción de la sociedad. Los momentos de crisis se trataron de paliar volviendo de nuevo a la constitución licurgesa. Desde que François Ollier publicara su magnífico estudio *Le mirage Spartiate* (1933), los esfuerzos de los investigadores han ido encaminados a matizar muchos aspectos de este tradicionalismo. A lo largo de esta tesis doctoral este concepto saldrá recurrentemente por la relevancia que le dieron los ciudadanos lacedemonios.

Es más, la elección de la metodología específica viene de la necesidad de tratar de explicar por qué eligieron enfatizar tan insistentemente el tradicionalismo y cómo afecta

¹ Hodkinson (2006, 111-162) es el primero que ha intentado romper el tópico del excesivo militarismo de los espartanos. También ha desarrollado una importante discusión historiográfica sobre la supuesta excepcionalidad de Esparta respecto a otras *poleis*. Sobre esta discusión son particularmente relevantes los dos capítulos publicados por Hansen (2009, 473-498) y Hodkinson (2009, 417-472) en el que el segundo insiste en que Esparta no era una sociedad excesivamente totalitaria pues apenas sabemos nada de lo público.

a nuestra visión de los cambios históricos. Siguiendo los estudios sobre memoria social, que analizo al principio del primer bloque (III), pretendo examinar cómo se configuró un sistema de adoctrinamiento tan estricto y cuáles fueron los elementos clave de la transmisión ideológica en Esparta. En resumen, busco estudiar los métodos que utilizaron los espartanos para que el sector ciudadano pensara y actuara de una manera relativamente unitaria. Esto significa que el concepto “educación” que aparece en el título de esta tesis doctoral tiene un sentido muy amplio y un profundo contenido ideológico. La amplitud del asunto hace necesario que el tema sea acotado mucho más. Por esta razón lo he centrado en el sector femenino y en la infancia y la juventud.

En cuanto a la cuestión de la edad, el lector pensará que es muy obvio que un estudio sobre sistemas educativos esté centrado en esta etapa temprana de la vida, sin embargo, el ser humano nunca deja de aprender y las sociedades nunca abandonan el propósito de encauzar a sus individuos hacia un comportamiento acorde con lo que se espera de ellos. Incluso en las sociedades contemporáneas occidentales, en las que se pone el énfasis en sistemas educativos que fomenten una mentalidad liberal, se espera que el ser humano adulto actúe conforme a unos parámetros establecidos y se censuran los comportamientos que se salen de estos parámetros. En realidad, el ser adulto no depende del fin del aprendizaje sino que es un convencionalismo social basado en la evolución biológica del individuo, condicionado por la sociedad en la que vive. Un adulto sigue aprendiendo a lo largo de su vida, tanto intelectualmente como en las formas de comportamiento, aunque se asume que hay unos aspectos que ya ha obtenido, que lo definen como adulto y marcan su abandono de la etapa juvenil.

La sociedad es la que impone cuáles son las aptitudes que tiene que tener un individuo para ser considerado adulto y el momento en el que eso ocurre, generalmente asociado a una edad aproximada dependiendo de la sociedad. No es lo mismo ser adulto hoy que serlo hace dos mil años en cualquier lugar y tampoco es lo mismo ser niño en ambos periodos porque cada sociedad define lo que entiende por “niño” y por “infancia” (CRAWFORD y LEWIS, 2009, 7). Por poner un ejemplo sencillo, en la España actual, un individuo, sea del sexo que sea, es adulto con 18 años porque la legalidad vigente así lo establece en función de su supuesta capacidad para construir una opinión política y asumir las responsabilidades ciudadanas. En la Atenas del siglo V a.C. sin embargo, una mujer podía ser adulta con 13 años porque su condición estaba definida su capacidad para tener hijos, no por su participación política ni su facultad de comprensión.

La necesidad de especificar que el sector elegido no se encuentra aún en la edad adulta viene de que su identidad está definida por los adultos que ya son completamente ciudadanos. La identidad de los niños y jóvenes de los dos géneros binarios tradicionales está integrada en la sociedad pero no es “completa” porque la sociedad aún no les ha conferido el estatus definitivo. Para que puedan adquirir ese estatus tienen que aprender a comportarse como tales a lo largo de toda su infancia, lo que supone que, paulatinamente, van adquiriendo las capacidades sociales que les llevará a ser integrados en el grupo cívico. En este sentido, es necesario estudiar dos aspectos: por un lado, las exigencias institucionales que impone la *polis* y, por otro, su papel activo en la comunidad en sus relaciones con las instituciones, sus familias y sus maestros. Este papel activo es especialmente difícil de analizar porque no tenemos documentación cotidiana que nos hable de su comportamiento y sus pensamientos, sólo tenemos documentación institucional sobre lo que debe ser, el ideal. A pesar de ello, sí se observa una necesidad de convertir a los niños en sujetos activos de la sociedad en los rituales o en las actividades cotidianas insertas en la *agoge* clásica². Por eso, otro de los objetivos que nos planteamos es definir la identidad infantil, particularmente la femenina, y las posibles diferencias respecto de la identidad adulta.

De este modo, en vez de hablar de educación en sentido amplio, este trabajo se centra en la educación de los individuos que no tienen la identidad cívica definitiva sino que se encuentran en una fase aún ambigua y que son de género femenino.

Por otro lado, aunque sólo lo dediquemos al ámbito de la infancia, el concepto del que hablamos, “educación”, es aun así un término muy amplio en tanto que abarca aspectos cognitivos y sociales adaptados a las exigencias de la comunidad. No nos vamos a referir exclusivamente a una educación “escolar” sino a un sistema integral cuyo objetivo es formar individuos que actúen y piensen de manera similar. En este sentido, quizás el concepto más apropiado sea “adoctrinamiento”.

Aunque “adoctrinamiento” tiene unas connotaciones negativas, se ajusta mejor que “educación” al caso espartano y a otros sistemas educativos antiguos. Hay historiadores que caen en el error de decir que no puede haber una educación si no hay estudio de las letras o si la formación del individuo no tiene carácter intelectual. Un

² Vid. el bloque IV sobre los rituales donde me centro en la presencia de las jóvenes, pero también de los niños y jóvenes varones, en contextos cívicos. También en el capítulo sobre las mujeres como educadoras planteo el papel activo de las niñas en la represión de los hombres.

ejemplo especialmente llamativo es la explicación de Lawson y Silver relativa a la educación inglesa contemporánea:

Over the past two centuries literacy and education had certainly grown in extent and also become more secularized: England was far more civilized as a result. The vast rural majority, however, still passed their lives in mental confinement, limited by their own experiences in a small circumscribed world ruled by village custom and popularized religion (LAWSON Y SILVER, 1973, 39).

Como muy bien dice Clanchy, estos autores igualan alfabetización con educación y asocian la alfabetización con la civilización y la secularización (CLANCHY, 1993, 9). La visión de Lawson y Silver es totalmente contemporánea y asociada a la idea de progreso. Antes del siglo XIX, no podemos decir que la educación tenga esos objetivos. Dice Margaret Mead, muy acertadamente, que la instrucción moderna da mucha más importancia a la escuela y a la conversión de los hijos analfabetos en individuos que leen y escriben cuando en las culturas primitivas había continuidad cultural entre los padres y los hijos (MEAD, 1943, 633).

Es un error muy común considerar la educación antigua de la misma manera que la moderna precisamente porque los historiadores trabajamos desde el presente y definimos la educación en función de la que hemos recibido nosotros mismos. Estamos condicionados por el prejuicio de la alfabetización según el cual todos los cambios hacia un desarrollo mental y de las actividades intelectuales vienen provocados por la escritura (CASCAJERO, 1993, 100, 128). Este prejuicio ya está en las fuentes antiguas, por ejemplo, en las críticas al analfabetismo espartano por parte de los atenienses del siglo V a.C. La crítica se inserta en contextos de enfrentamiento político pero tradicionalmente se ha visto el caso espartano como excepcional y el ateniense como el común a toda Grecia cuando, en realidad, la extensión de la alfabetización en la Atenas clásica es la excepción y no parece tan temprana como generalmente se piensa³.

La educación en la Grecia antigua, especialmente en épocas arcaica y clásica, buscaba formar a los individuos en sentido general y en función de las necesidades de la comunidad. Esto implica que muchas veces no es necesario que los individuos tengan un conocimiento de las letras y que el mayor interés de la *polis* esté en la enseñanza de una ideología concreta para que el individuo apoye las decisiones tomadas por la comunidad en conjunto (DUCAT, 2006a, 145).

³ Vid. capítulo “Problemática sobre la alfabetización” en el bloque IV.

Es una educación que consideraríamos hoy en día informal porque se basa en la conversión del niño en adulto en función del comportamiento que la comunidad espera de él (SCRIBNER Y COLE, 1973, 555) o, en nuestro caso, de ella.

He elegido seguir una perspectiva de género, además de por interés personal, porque en trabajos previos percibí que los estudios sobre la educación lacedemonia apenas han analizado en profundidad el sector femenino. Me permito adelantar un planteamiento que desarrollaré en el estado de la cuestión: los estudios sobre la *agoge* que se han hecho hasta ahora suelen analizar la educación femenina en un pequeño capítulo donde, o bien se presenta como una copia de la educación masculina, o bien aceptan el paradigma iniciático⁴ y su invariabilidad a lo largo del tiempo. Los estudios de género sobre mujeres espartanas, por su parte, cada vez inciden más en el papel activo de la mujer dentro de los mecanismos de control ideológico, especialmente en época clásica. No obstante, como en los estudios sobre la *agoge*, la fase formativa de las jóvenes se interpreta también siguiendo el paradigma iniciático y aceptando la continuidad de las instituciones arcaicas sin cambios.

En este sentido, mi propósito es ver cómo actúa la mujer dentro del contexto educativo espartano de dos maneras: por un lado en un sentido pasivo, tratando de ver cuáles son los mecanismos formativos y cómo funcionan durante la infancia y juventud de las mujeres con el fin de que ellas actúen conforme a su identidad de género específica inserta dentro de la identidad cívica. Por otro lado, en un sentido activo, viendo cuál es su papel dentro del proceso educativo de los jóvenes. Todo ello lo voy a estructurar en sentido diacrónico, tratando de percibir cambios históricos en una serie de fuentes que han sido conscientemente manipuladas para utilizar la supuesta estabilidad institucional lacedemonia, tanto en sentido filolaconio como en sentido antilaconio. En la educación se percibe muy bien el intento de los espartanos por hacer que cualquier novedad parezca antigua, sobre todo en las descripciones que hicieron Jenofonte (*Constitución de los lacedemonios*) y Plutarco (en *Vida de Licurgo*, *Máximas de espartanos* y *Máximas de mujeres espartanas*); sin embargo, la comparación de ambas fuentes y la inclusión de otras permite establecer, al menos, dos modelos educativos diferentes, una educación

⁴ El “paradigma iniciático” es la aceptación de que todas las actividades rituales espartanas de carácter juvenil siguen el esquema propuesto por Arnold Van Gennep (1986 [1909]) por el cual, tras estos ritos, el individuo se integra con un estatus diferente en la comunidad. Se ha matizado mucho a lo largo del tiempo, abandonando el concepto “tribal” para integrar los ritos “iniciáticos” en el contexto cívico y en el marco de la *polis*. No obstante, se continúa usando la estructura genérica de los ritos de iniciación planteados por Van Gennep que sigue teniendo en muchos casos connotaciones “tribales”.

prelicurges y otra licurges, como iremos viendo, particularmente en los dos primeros bloques de la tesis.

En el primero de los bloques (III) analizo en profundidad el papel de los poetas en la transmisión ideológica durante el arcaísmo. Especialmente, entro en la enorme problemática surgida tras el descubrimiento, a finales del siglo XIX, de los papiros de Alcman, la única fuente directa sobre la educación femenina espartana. Aunque la mayoría de los estudios sobre este lírico y otros de su misma época se han centrado sobre todo en análisis filológicos, el objetivo de este bloque es situar en el contexto histórico e ideológico al poeta, haciendo especial hincapié en las metodologías de enseñanza en una sociedad oral, lo que permite comprender mejor cómo se transmitían las ideas y por qué todo parece tan oscuro en los fragmentos que han llegado a nosotros. Hay que ver al poeta no sólo como un cantor sino como un maestro, un gran conocedor de la sociedad que transmite todo lo que es relevante para que una joven llegue a ser adulta utilizando una metodología musical oral.

El segundo bloque (IV) es una continuación del primero, en cierta medida. El objetivo es ver cómo se integran los métodos educativos de Alcman en la forma de vida que se impone en Esparta desde fines del siglo VI a.C. para que la idea más generalizada que ha llegado a nosotros sea que nunca cambió nada. Partiendo de este objetivo, analizo el porqué de la “canonización” de los poemas de Alcman tras su muerte y el desarrollo de la transmisión musical del conocimiento en época clásica, así como las razones del rechazo a la escritura como nuevo método. También estudio cómo se integra todo esto en un nuevo sistema ideológico de una sociedad bastante diferente a lo que había sido cuando Alcman compuso sus cantos, incluida la concepción de la mujer. Por esta razón hay un capítulo dedicado al papel de la mujer como educadora y otro en el que examino la supuesta organización en grupos de edad de las mujeres que, en ocasiones, se ha comprendido como algo clave a la hora de readaptar los cantos corales a un sistema educativo mucho más organizado y controlado.

El tercero de los bloques (V) trata sobre la educación física y la participación de las mujeres en competiciones deportivas. Dado que el ejercicio físico es una de las características mejor conocidas de las mujeres espartanas desde principios del siglo VI a.C., he considerado oportuno dedicarle un bloque específico separado del anterior, en el que también tendría cabida. La razón principal es que en muchas ocasiones el ejercicio se

ha considerado una característica clave de la *agoge* femenina⁵, mucho mejor adaptado a una supuesta ideología militarista que los coros de Alcmán. No obstante, planteamos un nacimiento del deporte relacionado también con una ideología aristocrática bien asentada antes de la instauración de la educación espartana clásica.

Finalmente, en el bloque VI analizo en profundidad el aspecto religioso de estas actividades e ideas puesto que la mayoría de las veces en las que hablamos de coros, carreras u otras actividades físicas tienen lugar en un contexto ritual. Mediante *performances*, las niñas y las jóvenes ponen en práctica ante toda la sociedad lo que han aprendido en el día a día. La comunidad y la divinidad presentes en los rituales aceptan así el rol ambiguo de la joven en el momento de su juventud y se prefigura su rol futuro como mujeres casadas y madres. Si ya en los bloques VI y V insisto en el relevante papel de la mujer dentro de la transmisión ideológica, en este último adquiere especial relevancia al analizarlo en relación con los lugares donde se sitúan los santuarios. La ambigüedad de la juventud y del género femenino⁶ determinan que las divinidades relacionadas con estas identidades se ubiquen en santuarios contruidos como fronterizos. En principio se podría percibir como una situación similar a otras comunidades donde lo que se pretende es separar a las mujeres y a los jóvenes del centro de forma temporal para reafirmar su rol, pero en Esparta además, sirven para integrar a estos sectores en la comunidad de una forma mucho más activa. Son localizaciones estrictamente necesarias para la configuración ideológica de la sociedad puesto que la memoria histórica espartana relaciona la conquista de Laconia y Mesenia con la construcción de las instituciones y la ideología comunal espartanas. Muchos episodios de la conquista tienen como protagonistas a las mujeres y a los jóvenes porque son fundamentales en la construcción de la identidad ciudadana y de un pensamiento unitario.

Por estas razones y por la relación que tiene el aprendizaje en contextos orales con las percepciones sensoriales, especialmente visuales, he considerado necesario incluir algunas premisas metodológicas sobre arqueología del paisaje en este último bloque, entendiendo el paisaje como una fuente más donde los espartanos extrapolaban sus percepciones sobre su propio pasado.

⁵ Vid. bloque IV, capítulo “Morfología de la *paideia* femenina”, donde trato la cuestión sobre si se puede hablar de una *agoge*, es decir, un sistema educativo organizado por la *polis* para las mujeres.

⁶ La ambigüedad de tiene que ver con el carácter marginal que define, para los griegos, la etapa juvenil y a la mujer. Además, considero clave el concepto de “ambigüedad” para entender cómo se sitúan los santuarios en el paisaje así como para comprender las características de los rituales, ya que tiene que ver mucho con la “liminalidad” de estos espacios y de las identidades de los que realizan los ritos.

Para analizar estos aspectos, he recurrido a todo tipo de fuentes: arqueológicas, textuales, iconográficas y epigráficas. Además de que todas las fuentes son valiosas para el análisis de las sociedades, la escasez de fuentes directas que tenemos sobre esta ciudad obliga a recurrir a todo lo disponible, que no es mucho. Apenas tenemos documentación local sobre la forma de vida de los habitantes de Esparta, especialmente en lo que a textos se refiere, aunque tampoco en arqueología y en epigrafía.

La epigrafía es escasa en general y en época clásica, además de haber poca, es parca en detalles. Hay dos excepciones, la estela de Damonón, del siglo V a.C. (*IG V*, 1, 213) y el himno dedicado a Atenea Poliuco (*SEG* 11, 625). Los demás restos epigráficos se corresponden con dedicaciones a divinidades cuyos textos no aportan demasiados detalles, sólo el nombre del oferente y la divinidad o héroe al que ha sido dedicado⁷. La ventaja es que algunos de estos documentos han permitido localizar ciertos santuarios que, hasta el momento del descubrimiento de las ofrendas donde se encontraban las inscripciones, no habían sido situados⁸. Sólo en época romana el corpus epigráfico es suficientemente significativo y detallado como para aportar información mucho más específica⁹ sobre rituales, actividades agonísticas, etc. Obviamente, esto no es casual y tiene que ver con el devenir histórico de la escritura y con la necesidad de controlar las formas de difusión de la información¹⁰.

La mayoría de las inscripciones de momentos anteriores a época romana han aparecido en las intervenciones arqueológicas que se han hecho en la ciudad moderna, Sparti, y en Laconia, especialmente en los santuarios¹¹. Algunos, como el de Ortia¹², el

⁷ Han aparecido, en su mayoría, en los lugares donde se han desarrollado las excavaciones más exhaustivas. En la Acrópolis se encontraron pequeños objetos inscritos de bronce o cerámica, dedicados a Atenea Poliuco/Calcioco (HONDIUS y WOODWARD, 1919, 117-132; WOODWARD, 1928, 241-254), también los hay dedicados a Ortia (HONDIUS y WOODWARD, 1919, 88-117). En el santuario de Amiclas no aparecieron apenas inscripciones en piedra, aunque sabemos que la mayoría de la piedra fue reutilizada, y en bronce o cerámica tampoco hay apenas, sólo un grafito del siglo III a.C. (EDMONDSON, 1959, 162-164). En el Meneleo tampoco hay nada de epigrafía, sólo algunos objetos de bronce como un aríbalo y un *harpax* dedicados a Helena y una pequeña estela de piedra con una dedicación a Menelao (CATLING, 1976, 36).

⁸ Un ejemplo es el santuario de Deméter en el Taigeto, conocido por las inscripciones encontradas en la localidad de Kalyvia Sokhas (TOD, 1952, 118-122).

⁹ Por ejemplo, en el teatro (WOODWARD, 1925, 210-254) o la estoa romana (SPAWFORTH, 1994, 433-441). De época helenística tenemos unas cuantas en el área de las Liga Eleuterolaconia (HONDIUS y WOODWARD, 1919, 132-143).

¹⁰ *Vid.* capítulo “Espartanos analfabetos y propaganda ateniense” del bloque IV donde se discute la cuestión de la escasez epigráfica espartana.

¹¹ En el anexo II se incluyen imágenes de los santuarios, así como distintos mapas con las localizaciones.

¹² Se publicó parte del trabajo en *The Annual of the British School at Athens*, desde principios del siglo, y el estudio definitivo fue publicado en 1929 (DAWKINS, 1929).

de Atenea Poliuco¹³ o el de Apolo Amicleo¹⁴, fueron estudiados entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX y hemos perdido mucha información debido a la metodología arqueológica de la época, aunque hoy en día, al menos en el Amicleo, se están continuando los trabajos con nuevos métodos¹⁵ que están sacando a la luz datos muy relevantes. Otros, como el Meneleo, han sido estudiados más recientemente, aunque la mayoría de las publicaciones se centran en los materiales de época micénica¹⁶. Otros datos arqueológicos sobre los santuarios laconios han llegado a través de prospecciones y excavaciones puntuales, como los de Dioniso Colonatas (STIBBE, 1991, 1-44), Apolo Maleatas (CHRISTOU, 1963, 86-88) o Apolo Tiritas (PHAKLARIS, 1990).

A ello hay que añadir los materiales descontextualizados y la cantidad de excavaciones de urgencia que nunca se han llegado a publicar (PAVLIDES, 2018, 4), afectando tanto a santuarios como a zonas de hábitat, mucho menos estudiadas en general salvo por el proyecto *Laconia Survey*, dirigido por Cavanagh (1996, 2002), centrado en el área en torno a Sparti y las excavaciones en las fronteras con Argos y Arcadia (PAVLIDES, 2018, 1). A pesar de ello, sí se han hecho estudios de materiales, tanto de los santuarios como de los objetos exportados¹⁷ y otros trabajos sobre topografía de la ciudad¹⁸.

En cuanto a las fuentes literarias tenemos dos panoramas generales. Por un lado, la mayoría de ellas son externas y están muy influidas por el *mirage* espartano, tanto las

¹³ Las excavaciones del santuario de Atenea Poliuco/Calcieco las llevó a cabo también la Escuela Arqueológica Británica en Atenas, dirigidas por Dickins y publicadas también en el anuario de la misma a partir de 1906 en breves notas (1906, 439; 1908, 143-146). En los años 20 se retomaron los estudios del santuario cuando Woodward publicó los datos de los materiales, en algunos casos con colegas como Hondius (1919-1920, 117-132) y en otros casos en solitario (1926-1927, 37-48; 1927-1928, 1-107) y toda la epigrafía aparecida en la Acrópolis (1926-1927, 241-254), la mayoría proveniente del santuario de Atenea (1924) y Lamb los bronceos junto a los de Ortia (1926-1927, 82-106).

¹⁴ Para un resumen de las publicaciones del Amicleo hasta la nueva campaña de excavación *vid.* Moreno Conde (2008).

¹⁵ Aparte de las publicaciones científicas derivadas de los trabajos del equipo de Delivorrias (2009, 133-136 y *vid.* capítulo “Apolo Amicleo y las Jacintias” en bloque VI) decidieron dar visibilidad al santuario y a sus trabajos a través de una web: <http://www.amyklaion.gr/>

¹⁶ La Escuela Arqueológica Británica ha trabajado especialmente en el Meneleo hasta el 2009 cuando se publicó el volumen de las excavaciones centradas en la Edad del Bronce (CATLING *et al.*, 2009).

¹⁷ *Vid.* el capítulo sobre “El origen de la *agoge*” en la sección donde hablo sobre los materiales arqueológicos del siglo VI a.C. y también el capítulo “El desnudo femenino” y en el bloque final sobre santuarios (VI).

¹⁸ Los primeros, basados en los textos y en las primeras excavaciones, se desarrollaron a finales del siglo XIX (CROSBY, 1893, 335-373; 1894, 212-213) y principios del siglo XX (FOSTER y WOODWARD, 1906, 219-267; WACE y HASLUCK, 1907, 161-182; 1908, 158-176; OMEROD, 1909, 67-71). Después fueron apareciendo otros trabajos de manera más dispersa con un gran parón desde los años 30 hasta los 80 (HONDIUS y HAEFTEN, 1919, 144-150; BÖLTE, 1929, 1294-1374; PRONTERA, 1980, 215-230; STIBBE, 1989, 61-99; WAYWELL, 1999, 1-26; SIRANO, 2000, 399-457; CHAPIN y HITSCHCOCK, 2007, 255-264; GRECO, 2011, 53-77; TOSTI, 2016, 165-176).

que tienen un carácter filolaconio como las contrarias, de las que tenemos la mayor parte del corpus documental relativo a Esparta. Además, una de las fuentes que ofrece más detalles es Plutarco, un autor muy tardío y con intereses moralistas, lo que dificulta el establecimiento de una datación clara de muchos hechos y favorece la idea de que Esparta nunca cambió. Por su parte, los autores locales son, bien líricos de época arcaica, o bien historiadores de época helenística. Los cantos de los primeros, especialmente Alcmán, se pusieron por escrito varios siglos más tarde de su composición y los trabajos de los historiadores laconios de época helenística, como Sosibio, sólo se conservan en referencias de otros autores. A estos problemas hay que sumarle que todos estos documentos han llegado extremadamente fragmentarios.

A pesar de lo desalentador que pueda suponer este bagaje documental, la metodología aporta unas nuevas perspectivas de análisis, por eso es tan importante en este estudio la integración de distintos aspectos metodológicos, no sólo la perspectiva de género sino también los estudios culturales, especialmente centrados en la transmisión del conocimiento oral y en la construcción de los paisajes históricos.

II

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Una de las razones principales por las que he elegido este tema de tesis es la escasez de estudios centrados en la educación de las mujeres espartanas. Es cierto que se ha trabajado en muchas ocasiones de forma indirecta, pero en realidad sólo los estudios de Claude Calame (1977) y de Jesús Cepeda (2006) se centran exclusivamente en el tema, aunque el primero sea un estudio con fines principalmente filológicos centrado en Alcman y el segundo sea una tesis general sobre la mujer espartana enfocada en la identidad de género, sin particularizar demasiado en la edad.

La novedad del primero respecto a otros estudios previos sobre el lírico, fue que Calame tuvo en consideración la sociedad en la que componía el poeta, es decir, las particularidades históricas de Esparta, algo poco habitual en el resto de interpretaciones sobre los partenios¹⁹, lo que convirtió el trabajo en un referente tanto para los filólogos que investigaban sobre lírica coral como para los historiadores culturales que trabajaban sobre Grecia.

No obstante, el libro adolece de distinción diacrónica, seguramente por la formación filológica del autor y por el carácter estructuralista de la obra que también condicionó la definición de varios aspectos de la sociedad espartana. El autor escribe sobre una sociedad con ritos de tipo tribal, definidos así por el supuesto carácter iniciático de los mismos. Incluso desde antes de la publicación del libro de Calame, las críticas y matizaciones que se han ido haciendo al concepto de iniciación, intentando insistir en la particularidad de cada rito (BURKERT, 2002, 13-27) o usando otros conceptos más específicos como “transición” o “liminalidad” (TURNER, 1967, 94-130; FRIEDRICH, 1978, 132ss), han hecho necesario un nuevo trabajo que intente ver la cuestión fuera del sesgo iniciático o, al menos, matizándolo mucho, más si cabe, si insistimos en la necesidad de abandonar una imagen de Esparta apenas cambiante que sigue perpetuándose en muchos análisis centrados en lo religioso o en ciertas costumbres consideradas muy enraizadas en el tiempo.

Más allá del trabajo de Calame no ha existido ningún otro estudio que haya entrado en todas las particularidades de la educación femenina lacedemonia. No obstante, sí hay abundante bibliografía sobre los tres principales focos de estudio. Por un lado, la educación espartana, por otro lado, la mujer en Esparta y, finalmente, la cuestión de los ritos juveniles y de los santuarios lacedemonios.

¹⁹ A lo largo del bloque III profundizo en estas cuestiones.

1. La educación.

Aunque la educación espartana fue un modelo a seguir desde, al menos, época romana, el inicio de una investigación formal sobre las formas educativas griegas surge a principios del siglo XX con el estudio de Freeman (1969 [1907]) en el que dibuja una educación espartana extremadamente violenta. Este estudio no tuvo demasiada repercusión y hasta los años 30 del siglo XX no se vuelve a plantear un trabajo amplio sobre la educación griega.

Werner Jaeger (1996 [1933]) publica su famoso libro sobre la *paideia* ática de época clásica sin dedicar una sola página al modelo espartano. La razón la explica él mismo en el prólogo: “Esta exposición no se dirige sólo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura milenaria” (1996 [1933], VII). Jaeger se estaba refiriendo a la I Guerra Mundial, un momento crítico para Alemania que sirvió de base para el surgimiento del ideario nazi. Otros clasicistas contemporáneos a él, como von Vacano²⁰ (ROCHE, 2012, 315-342) decidieron seguir al nazismo, exagerando extremadamente el dorismo (ARNOLD, 1990, 464-478) que ya, *per se*, estaba presente en el ideario alemán nacional decimonónico (HODKINSON, 2011, 298-299). Frente a Vacano, el estudio de Jaeger utilizaba una metodología positivista bien estructurada que intentaba recordar las ventajas de la reflexión del humanismo ático.

También en un momento crítico Henri I. Marrou concibe su *Historia de la educación en la Antigüedad* (1971[1948]). No es sorprendente en este sentido que su referente sea, como él mismo reconoce, el libro de Werner Jaeger, así como el del Padre Festugière, ambos representantes del humanismo clásico “útil” que pretendía hacer resurgir “la llama de la libertad precaviéndolos contra el falso prestigio de la barbarie totalitaria: de ahí proviene la amarga pasión con lo que por ejemplo se combate en este libro el ideal espartano o, más exactamente, sus ilusos o pérfidos admiradores” (MARROU, 1971, 6). Marrou criticaba así el uso que Vacano y otras figuras del régimen nazi habían hecho del modelo espartano para crear una mentalidad paramilitar en los jóvenes alemanes y, antes de ellos, en la Francia del siglo XIX. De esta manera,

²⁰ El título de su obra más importantes es muy esclarecedor: *Sparta: Der Lebenskampf einer nordischen Herrensicht* significa “Esparta: la lucha vital de una casta dominante nórdica”. Para una breve biografía de von Vacano *vid.* Miller (2012, 237-252).

interpretaba la educación espartana en un sentido totalitario, alabando el origen de los ideales cívicos arcaicos pero viendo la Esparta clásica como la corrupción de los mismos.

Hay que esperar hasta los años 60 para ver nuevas publicaciones de mayor calado sobre la educación griega. Frederick Beck publica en 1964 su *Greek Education, 450-350 B.C.* donde pasa de hablar de la educación oral homérica, influido por los estudios de Milman Parry (1971), Webster (1970) y otros²¹, a una educación cada vez más alfabetizada. El trabajo de Beck analiza la educación ática clásica siguiendo los parámetros de la educación liberal contemporánea: alfabetización temprana, apertura de la educación a cualquiera y escolarización, obviando otros sistemas educativos de la misma época como el lacedemonio.

Hasta prácticamente los años 90 del siglo XX no hay una reflexión integral sobre la educación espartana y viene de un especialista inglés, no de un estudioso de la educación. Paul Cartledge (2001d [1992], 79-90) publica un breve artículo donde presenta la educación espartana como un sistema público e integral partiendo de una comparación con el modelo educativo ateniense. Cartledge planteaba que en la primera fase de la educación aprendían los elementos básicos de la educación: leer, escribir, música y ejercicio (2001, 85). En una segunda fase, a partir de los 12 años, se fomentaba mucho más el aspecto físico y comenzaban a tener relaciones pederastas (2001, 87) que duraban hasta su entrada en el grupo ciudadano.

En 1993 Beck publica un pequeño estudio (1993, 16-31²²) en el que intenta puntualizar aspectos especialmente dudosos o polémicos como la música, las fases de edad o el final de la *agoge*.

Aunque hasta los años 90 no se recupere una reflexión sobre el asunto, esto no significa que no hubiera antes otros estudios. De hecho, se habían planteado muchos artículos o capítulos de libros específicos sobre temas muy variopintos concernientes a la educación. Las fases de edad, la pederastia propedéutica, el deporte, los ritos de jóvenes, etc. habían sido estudiados en profundidad por gran cantidad de autores.

Las fases de edad, por ejemplo, generalmente fueron analizadas con metodología filológica a través de los epígrafes helenísticos y romanos aparecidos en las excavaciones y comparándolos con las fuentes literarias (BILLHEIMER, 1947, 99-104; TAZELAAR,

²¹ Vid. capítulo “Oralidad, tradición y educación” del bloque III.

²² En este trabajo repasa el origen literario de los estudios sobre la *agoge*.

1967; EISENSTADT, 1971, 143-146; MACDOWELL 1986, 159-167). Todos estos estudios aceptaban la continuidad de los grupos de edad a lo largo del tiempo y la discusión se centraba en las edades correspondientes a los nombres, como por ejemplo en el trabajo de Chrimes (1949, 94) donde proponía que las fases se correspondían con el entrenamiento militar durante la efebía.

Más tardía fue la generalización de los estudios sobre pederastia propedéutica. En la mayoría de los casos se enfatizaba sobre todo el carácter educativo (DEVEREUX, 1968, 69-92; 2001c [1981], 91-105), aristocrático (BUFFIÈRE, 1980) o iniciático (SERGENT, 1986a)²³ de la misma, minimizando el erotismo inherente al asunto. No obstante, la excepción fue el magnífico trabajo de Dover (1978) donde integraba todos estos aspectos, planteando una visión cultural pero, a la vez, dando relevancia al erotismo. Dover incluyó un capítulo sobre el ámbito dorio y otro sobre la homosexualidad femenina. En el primero relacionaba la homosexualidad doria con el carácter militarista de la sociedad espartana y con la necesidad de establecer una institución socializadora que sustituyera las relaciones padre-hijo (1989 [1978], 185-196). El segundo tenía la particularidad de que no sólo trataba la figura de Safo sino también las relaciones de heteras y, en apenas dos páginas (179-181), reseñaba la situación ambigua de los coros de Alcman sin atreverse a posicionarse sobre su carácter erótico.

Un año después apareció el recopilatorio de los artículos de Halperin sobre la homosexualidad griega titulado *One hundred years of homosexuality* (1990), completamente deudor de la *Historia de la sexualidad. II. El uso de los placeres* (2007 [1984]) de Michel Foucault en el que estudiaba la construcción cultural del sexo. Halperin sólo mencionaba las relaciones homosexuales dorias en un contexto de dominación. No obstante, este libro, junto al de Dover, sentaron las bases de estudios posteriores.

Por otro lado, la participación deportiva espartana en los grandes santuarios y dentro de su comunidad también se había analizado con relativa profundidad (MORETTI, 1946, 87-103; PATRUCCO, 1975, 395-412; THOMPSON, 1985, 57-66), especialmente en su relación con la guerra (BRELICH, 1961). Es probablemente en este foco de interés donde primero se planteó una reflexión sobre el sistema educativo femenino espartano debido a la abundancia de fuentes sobre el deporte de las espartanas. Harris (1964, 180-

²³ En este sentido, Bethe (1907, 438-475) ya había planteado el carácter iniciático de la pederastia doria a principios de siglo.

185) incluyó un capítulo sobre las competiciones femeninas en su libro sobre el atletismo griego, aunque hasta los años 80 no se empezó a profundizar en estas cuestiones con el libro de Arrigoni (1985) en el que había un análisis del deporte femenino griego. Arrigoni hizo particular hincapié en el caso espartano, quizás demasiado dependiente de la ritualidad. Tras este estudio se empezaron a suceder trabajos sobre la mujer atleta en Grecia, tanto de carácter general (BÉRARD, 1986, 195-202; BERNARDINI, 1986-1987, 17-26), como más específicos (SCANLON, 1988, 185-216). El estudio de Scanlon se convirtió en un referente para los sucesivos ensayos sobre deporte espartano en clave femenina porque es el primero que hizo un análisis de las fuentes literarias relacionándolas con las representaciones de muchachas en espejos de bronce.

Todos estos temas se siguieron estudiando en los años 90 pero tuvieron su momento de auge en el nuevo siglo. Scanlon continuó sus estudios profundizando más en la cuestión de género pero también planteando posibles influencias exteriores en los rituales, dando así una perspectiva más amplia sobre la funcionalidad del deporte en Grecia e incluyendo las relaciones político-religiosas entre las distintas comunidades (2014)²⁴, las relaciones pederastas (2002, 2005) y el carácter educativo (1998), todo ello en ámbito agonístico.

Obviamente, el trabajo de Scanlon no es un caso aislado aunque sí ha sido pionero. En lo que llevamos de siglo se han desarrollado en profundidad estudios sobre agonismo y política (KYLE, 1993; FISHER, 1998, 84-104; MANN, 2001; CROWTHER, 2003, 2004, 2007; PALAGIA, 2009, 32-40; CORDANO, 2013, 195-202), el contexto social en el que se desarrolla el deporte (LIPPOLIS, 1992; HODKINSON, 1999, 147-187; NICHOLSON, 2005; CHRISTESEN, 2012, 193-255; FISHER *et al.*, 2011; GOLDEN, 1998, 2008), el significado simbólico (VAN WEES, 2011, 1-36; PLEKET, 2010, 145-174; REID, 2011), la religiosidad de los santuarios (MORGAN, 1990; RODRÍGUEZ ADRADOS, 1996, 7-31; MARCHETTI, 1996, 155-170; MOUSTAKA, 2002, 301-315; MURRAY, 2014, 309-319) y la posible funcionalidad bélica del deporte (MANN, 1998, 7-21; KRENTZ, 2002, 23-39; KYLE, 2010, 13-34; HODKINSON, 2006, 138-139; GARLIER *et al.*, 2013). En la mayoría de los casos Esparta es uno de los protagonistas

²⁴ Especialmente este aspecto en clave de género lo estudio en el capítulo sobre Esparta y Olimpia y en el de Dioniso.

más destacados, tanto por la relevancia del deporte en sus propias costumbres como por su participación en los santuarios exteriores, especialmente en Olimpia.

En estas décadas del siglo XXI no sólo han aparecido ensayos sobre temas aislados sino que se pretende hacer estudios generales o compendios que dan una imagen general sobre el deporte griego donde el papel de Esparta es fundamental. Aparte de los libros específicos de especialistas como Crowther (2004, 2007) o Kyle (2007), el *Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roma Antiquity* (2014) se ha convertido en un referente en todos estos aspectos, integrando un estudio sobre mujer y deporte (KYLE, 2014c, 258-275)²⁵ y otro sobre la relación entre las fases de edad y el deporte (PETERMANDL, 2014, 236-245) en el que el autor profundiza en el fin educativo del ejercicio físico. En el trabajo de Petermandl subyace también la idea que Pritchard había planteado para Atenas (2003, 304) de que los eventos atléticos en Grecia eran la expresión religiosa y social de los entrenamientos que tenían lugar en las palestras.

También la cuestión de la pederastia ha tenido un gran desarrollo en la última década del siglo pasado y las primeras de este, vinculada en ocasiones al deporte con un sentido iniciático y formativo (SCANLON, 2002; LEAR, 2013, 102-127; 2014, 246-257). Aunque sigue habiendo trabajos específicos cuyo centro es el aspecto educativo de la relación (PERCY, 1996; CARIANI, 1998; LINK, 2009, 89-111), incluso llegando a negar las relaciones físicas (DAVIDSON, 2007), la mayoría de los autores interesados en la pederastia griega van enfatizando más lo erótico, como había hecho Dover, sin rechazar en ningún caso el componente educativo. Las novedades se plantean en otras cuestiones, principalmente en la inclusión de diferencias diacrónicas (LEAR, 2015, 115-136), los cambios de actitud en función de la jerarquía social y del ámbito donde se desarrolla (CALAME, 2002 [1996]; HUBBARD, 2013, 128-149; COHEN, 2013, 184-198) y la búsqueda de una precisión mayor a la hora de definir conceptos como homosexualidad o pederastia en época antigua (SKINNER, 2005, 7-10).

También muy recientemente se ha comenzado a trabajar más en profundidad la cuestión de la homosexualidad femenina de forma más global (MARTOS MONTIEL, 1996; 2007; BOEHRINGER, 2007) y no tanto centrando el análisis en las discusiones

²⁵ Volveré a la cuestión del deporte femenino en la sección siguiente.

tradicionales sobre los poemas de Safo y Alcman fuertemente dependientes del análisis literario²⁶.

Respecto a la cuestión de los grupos de edad, aunque a partir de finales de la primera década del nuevo siglo también se han perpetuado los estudios de carácter filológico (LANÉRÈS, 2008, 293-304; MAKRES, 2009a, 187-194; 2009b, 185-200), poco a poco se han ido multiplicando los trabajos en los que se plantean las razones por las que los espartanos crearon grupos de edad y cómo se integraron en el modelo educativo lacedemonio. Frente a los ensayos previos muy bien asentados en la mentalidad de los historiadores, donde se hablaba de la existencia de estos grupos como una pervivencia de estructuras tribales vinculadas a la iniciación (JEANMAIRE, 1939; BRELICH, 1969, SALLARES, 1991), en 1995 Kennel propuso que las fases de edad fueron creadas con la reestructuración de la *agoge* en época helenística. La hipótesis de Kennel ha sido aceptada por historiadores conocedores de la Esparta helenística como Christien-Tegaro (1997, 46), mientras que otros han buscado vías intermedias o han tendido a matizarlas. Lupi (2000), por ejemplo, consideró que los grupos de edad en sentido mucho más amplio sí existieron antes. Utilizando la antropología comparada, expuso la hipótesis de que la ordenación de la sociedad espartana por grupos de edad se construía siguiendo criterios de fecundidad. Una generación de adultos comenzaría, siguiendo el planteamiento del autor, a partir de los 30 años, momento en el que la sexualidad es plena tanto para hombres como para mujeres, y acabaría cuando deja de haber fecundidad, es decir, cuando empiezan a ser considerados ancianos (2000, 13, 19).

El trabajo de Kennel, no obstante, no se limitó al estudio de los grupos de edad ni mucho menos. La publicación supuso el inicio de una nueva fase en los estudios sobre la educación espartana, surgiendo varias monografías sobre el tema. La hipótesis principal de Kennel es que la mayoría de los aspectos que conocemos de la *agoge* en realidad son una reconfiguración de época de Cleómenes III, cuando se instauró un sistema educativo cuyo fundamento teórico se encontraba en el estoicismo que puso en práctica Esfero de Borístenes en Esparta. Kennel también propone dos interrupciones en el sistema educativo espartano, una primera entre 270-250 y 226 a.C. y otra entre 188 y 146 a.C. Tras ellas la reconstrucción de la *agoge* no se hizo siguiendo los parámetros

²⁶ Este aspecto lo estudio en profundidad en la sección donde analizo el homoerotismo de Alcman.

tradicionales sino con otros novedosos que se escudaban en un supuesto tradicionalismo laconio.

Lévy (1997, 151-160) y Jean Ducat (2006) han sido especialmente críticos con Kennell. El primero consideraba que la interrupción de la *agoge* no se puede probar y el segundo insistió en que el sistema educativo que describe Jenofonte ya tenía las características de la *agoge*²⁷, aunque reconocía que algunos aspectos sí debemos llevarlos a época de Cleómenes III o incluso época romana. Ducat forma parte de un grupo de autores que, siguiendo a Finley (1968), han visto el momento de instauración de la *agoge* y de otras instituciones en torno a mediados del siglo VI a.C., como también Birgalias (1999) o Hodgkinson (2006, 118). Tanto Birgalias como Ducat han enfatizado la importancia de este momento en la construcción del ideario espartano de época clásica, particularmente, el problema de la austeridad y la igualdad extrema atribuidas al éforo Quilón²⁸.

En todos estos últimos trabajos la discusión central es sobre la educación masculina institucionalizada, partiendo del momento de creación y los ideales para los que se había concebido²⁹ para después seguir analizando las formas de organización. Tanto Birgalias como Ducat entran en la discusión sobre la nomenclatura de los grupos de edad, el ejercicio físico, los rituales vinculados a éste, la pederastia, la alfabetización y la música. La diferencia principal es que Ducat construye su discurso rebatiendo planteamientos de Kennell y se deja llevar por los estudios estructuralistas cuando analiza los rituales de juventud (2006, 179-222).

Birgalias y Ducat incluyen también un pequeño capítulo sobre la educación de las mujeres donde se insiste mucho en las actividades similares a las de los varones³⁰, como el deporte, los ritos o incluso la homosexualidad, y cómo se adaptaban a los fines reproductivos de la mujer y a las necesidades de una comunidad tan estricta como la espartana (BIRGALIAS, 1999, 253-281; DUCAT, 2006a, 223-247). Aunque ambos

²⁷ También Christien y Ruzé (2007, 114-115) opinan que no hay una interrupción y que es un proceso largo de integración de los ritos y las instituciones.

²⁸ Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” (bloque IV) donde profundizo mucho más en la discusión historiográfica entre Ducat y Kennell. Contra esta perspectiva, Christesen (2012) considera que la igualdad de los *homoioi* viene de Tirteo y adelanta la generalización del ejercicio físico hasta principios del siglo VI a.C. Hodgkinson (2000), por su parte, insiste que en época clásica la aristocracia no desapareció aunque cambiaron las formas de representación, como también planteamos aquí.

²⁹ Powell, en su contribución al *Companion to Ancient Education* (2015, 99-111), dedica su contribución precisamente a la relación entre la *agoge* y los ideales cívicos.

³⁰ Ducat (2006, 264) que las jóvenes llevaban a cabo una *agoge* paralela a la de los varones.

mencionan las fuentes principales y la crítica que se hace fuera de Esparta al supuesto poder de las mujeres, la respuesta a las preguntas que plantean queda abierta y no entran en la problemática de la adaptación de los coros ni de las diferencias identitarias femeninas en función de la edad. Este último aspecto lo tratan cuando hablan de los varones con el fin de definir la edad concreta en la que son nombrados así. Habida cuenta de los problemas que suscitan los *paidiskoi* (KUKOFKA, 1993, 197-205), *neaniskoi* o *hebontes* es lógico que haya capítulos centrados en el significado de esos conceptos y la asociación de los mismos con ciertos momentos de la vida. No existe, sin embargo, en estos autores un interés en preguntarse este tipo de cuestiones en relación con la educación femenina. Sí son centrales estos asuntos, sin embargo, en los estudios de género como, por ejemplo, hasta cuándo una mujer joven es *parthenos* o por qué la edad del matrimonio se sitúa en un momento distinto de la de otras comunidades griegas.

En este sentido, los estudios de género también son muy útiles a la hora de analizar la infancia. Los jóvenes, como las mujeres, forman un grupo social sin voz (CRAWFORD y LEWIS, 2009, 10) de los que hablan los que sí tienen la capacidad para crear las fuentes. Por esta razón el análisis de las fuentes sobre la infancia y las mujeres en ocasiones es similar. Además, a menudo la sociedad percibe ambos sectores en función de la ambigüedad que les otorga. Los jóvenes griegos, por no ser adultos, aún no han adquirido una identidad definitiva, por eso también se les relaciona con el salvajismo o el mundo animal (GEORGOUDI, 1986, 223-229), aspectos que también representan a la mujer en tanto que, incluso siendo adulta, nunca deja de necesitar un *kyrios*.

Ninguno de los grandes estudiosos de la educación espartana se ha planteado ver a los niños como un ente social activo, de hecho, todos ellos ven al niño desde el punto de vista de las instituciones y del prisma adulto. Probablemente esto tiene que ver con que los estudios sobre la infancia, entendida como una identidad específica, son muy recientes y los pocos que han entrado a tratar el caso espartano son, en muchos casos, deudores de los ensayos previos centrados en la educación reglada y en la iniciación. De hecho, Vernant (2000 [1989], 151-186) fue el primero que buscó definir la identidad de los niños espartanos, siguiendo en parte los planteamientos de Vidal-Naquet (1983 [1981]) cuando planteó las similitudes de estatus de las mujeres y de los esclavos. Vernant percibió que las imposiciones legales daban una imagen de los niños muy similar a los hilotas, situándolos en una posición intermedia entre la deshonra del esclavo y el conocimiento de que su identidad final acabaría siendo la del ciudadano. Müller (1990)

por su parte, al hablar de la infancia y de la juventud centró su estudio en el carácter pedagógico de los cultos griegos.

En 1989, Lillehammer (89-105) publicó el primer ensayo donde los niños eran entendidos como sujetos activos dentro de la sociedad. A partir de ese momento la arqueología y la historiografía han planteado la necesidad de estudiar cómo los niños se relacionaban con los adultos y con otros niños, cómo percibían el mundo que les rodeaba y, sobre todo, los investigadores se han visto obligados a definir qué es la infancia y qué es la juventud en cada sociedad (SÁNCHEZ ROMERO *et al.*, 2015, 2).

Un año después de la aparición del artículo de Lillehammer, Golden (1990) iniciaba su andadura en lo relativo a la infancia con la publicación de un minucioso libro donde analizaba muchas de las cuestiones planteadas por Lillehammer en la sociedad ateniense, incluyendo no sólo estudios sobre fuentes textuales sino también sobre juguetes y otros objetos arqueológicos. Este trabajo ha sentado las bases de otros posteriores como el libro editado por Neils y Oakley (2003) y el de Cohen y Rutter (2007) donde se incluyeron capítulos dedicados al comportamiento, las relaciones familiares, la socialización, la educación, los ritos e incluso la muerte. Más recientemente, en el *Companion to families in the Greek and Roman worlds* (2011), se han incluido aspectos sobre la infancia donde destaca el ensayo de Morgan (2011, 504-520) sobre la socialización de los niños dentro y fuera de la familia.

En cuanto a la adolescencia, en 1991 salió a la luz la tesis de Kleijwegt en la que incidía en el carácter ambiguo de la juventud grecorromana, proponiendo que no existía adolescencia en estas sociedades sino que conservaban la identidad infantil hasta que pasaban a ser ciudadanos. Esta tesis ha sido muy criticada pero ha propiciado la aparición de nuevos trabajos en los que se ha pretendido establecer matices dentro de la infancia y la juventud y definir más claramente qué significan conceptos como *pais*, *paidiskos*, etc. en la cultura griega. Por ejemplo, Bremmer (1999, 145-158) ha visto la pederastia como una actividad definitoria de la adolescencia, un momento previo a la adquisición de la ciudadanía, y Beaumont (2000, 39-50) ha analizado la representación de la adolescencia en la iconografía ática del siglo V a.C. Dasen (2008, 49-62) ha hecho lo mismo pero enfocado en la representación de la infancia y los discursos médicos.

La mayoría de los estudios dedicados a la infancia en Grecia en los últimos años se han centrado en el caso ateniense, lo especifiquen o no, debido al mayor número de

fuentes, tanto arqueológicas (HOUBY-NIELSEN, 2000, 151-167; LANGDON, 2012, 217-233), como iconográficas (MCNIVEN, 2007, 85-99) o textuales (GOLDEN, 1990, 2016). El único trabajo más reciente centrado en Esparta es el de Kennell, publicado en *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World* (2013, 381-395), donde reivindica el papel de los padres en la educación de sus hijos en época clásica. Anteriormente sólo French (1997, 241-274) había hecho un estudio concienzudo sobre las relaciones personales familiares en Esparta, incluyendo alguna referencia a las relaciones madre-hija.

2. La mujer.

En cuanto a la relación entre infancia e identidad de género, la situación es muy desalentadora para el caso lacedemonio pero, por suerte, en los últimos años han aparecido varios estudios centrados en el caso ateniense que ofrecen ideas muy interesantes sobre cómo el ser humano ha comprendido la infancia y ha otorgado identidades de género a los niños. Giulia Sissa (1987) analizó las fuentes médicas para ver cómo los griegos definían a las *pathenoi* y Viitaniemi hizo lo mismo después con las fuentes religiosas. El interés de estas autoras estaba más encaminado hacia el significado de la virginidad para los griegos que en la definición de la infancia y la juventud de las mujeres griegas. Sólo a partir del nuevo siglo ha ido incrementándose el interés en estos aspectos. Probablemente los primeros trabajos sobre el tema son los que Shapiro y Foley publicaron en un libro colectivo. En “Fathers and sons, men and boys” (SHAPIRO, 2003, 85-111) y “Mothers and daughters” (FOLEY, 2003, 113-137) examinaban la relación familiar en sentido de género, reparando en el papel de los progenitores en la construcción de la identidad de género de sus hijos. Después de estos dos capítulos, otros autores también han tratado de ver cómo se desarrollaba a lo largo de toda la infancia la identidad de género.

Los trabajos de Seveso (2010) y Beaumont (2013, 195-206) son probablemente los más importantes sobre este aspecto. La primera comienza su libro hablando sobre la forma de representación de las niñas en el arte para pasar luego a una perspectiva médica que le sirve de base para ver cómo era la formación de las niñas griegas. La conclusión es que en realidad no existía una infancia femenina sino que ya desde pequeñas se las representaba como adultas y su educación tenía como objetivo formarlas en el silencio y el anonimato (SEVESO, 2010, 19-31). Beaumont, en cambio, plantea que sólo a partir de

los 3 años las fuentes arqueológicas e iconográficas empiezan a mostrar distinciones de género en la infancia, cuando los niños van al pedagogo y las niñas se quedan en casa. Más recientemente, Dolors Molas Font y Aroa Santiago (2016) han editado otro compendio donde la primera analiza con mayor profundidad la infancia femenina en Atenas. Molas (2016, 69-70), estudiando la imposición del discurso masculino sobre el femenino, considera que ya desde la infancia más inicial está prefigurada la distinción de género y se proyecta en los cuerpos de niños y niñas.

Para llegar a esta reciente discusión, con conclusiones tan dispares en apenas 6 años, han sido necesarios un siglo de estudios de las mujeres y de género y una última década de trabajos sobre infancia.

Es cierto que los estudios de la mujer a menudo han sido muy criticados por su dependencia de la política pero no menos que cualquier otro tema histórico que se haya usado políticamente, como la propia educación que mencionamos en líneas más arriba. No obstante, la ventaja de que se haya desarrollado en paralelo a los movimientos feministas y al propio desarrollo de la disciplina histórica ha permitido que también hayan llegado a la madurez acompañados de una reflexión y una metodología más profunda que otros temas como, por ejemplo, las investigaciones sobre la infancia que se han visto también beneficiados por los avances de los estudios de género.

Los estudios de la historia de la mujer se iniciaron tímidamente durante el siglo XIX por la necesidad que veían algunos autores de incluir a la mitad de la población en sus ensayos. Michelet fue un pionero en sus obras *La sorcière* (1862) y *Les femmes et la Revolution française* (1855) donde vinculaba a las mujeres con la naturaleza y a los hombres con la cultura, situando a las mujeres en dos polos completamente opuestos: lo positivo encarnado por la maternidad y lo negativo representado por la superstición (PERROT, 1995, 72). A pesar de lo tradicional de su visión, Michelet fue un precursor de la historia de la mujer porque fue uno de los primeros en considerarla sujeto histórico.

Poco después, Johan J. Bachofen publicó *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861) en el que proponía una evolución histórica desde una sociedad matriarcal, promiscua, donde gobernaban las mujeres, hacia una sociedad patriarcal, monógama y triunfante donde gobiernan los hombres. Muy pronto sus teorías fueron criticadas por la ausencia

de fuentes que apoyaran su propuesta sobre lo que planteaba, aunque un eminente helenista como George Thomson defendió la existencia de los postulados de Bachofen viendo el conflicto entre el matriarcado y el patriarcado en la tragedia de Esquilo (1916). Aunque la teoría de Bachofen hoy en día está completamente rechazada por los especialistas, el planteamiento ha tenido tanto peso en el pensamiento general que, aún en el nuevo siglo, se ha hecho necesario recuperar la crítica a una teoría tan insostenible como la del matriarcado. El estudio de Ana Iriarte, *De Amazonas a ciudadanos: pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua* (2002), es probablemente el más actual en el que se critica la existencia del matriarcado en Grecia.

Aunque *Annales* fue un paso adelante por el interés de sus representantes en temas no convencionales y en la historia social y cultural, sus historiadores tampoco dieron demasiada importancia a las mujeres (PERROT *et al.*, 1986, 270), al igual que la teoría marxista inicial que consideraba a la mujer integrada dentro de la estructura de clase y, por tanto, rechazaba la necesidad de estudiar específicamente su situación histórica (CASCAJERO GARCÉS, 2000, 23-47).

El surgimiento en 1949 de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1975 [1949]) supuso un paso en firme para una mejor comprensión de la construcción social de los géneros masculino y femenino, creando una transición desde la historia de las mujeres hacia la historia de género. Beauvoir consideraba que la mujer era la alteridad de una sociedad generalizada en lo masculino y era necesario que luchara por igualarse al hombre, dando igual relevancia a lo femenino. Podría decirse que el trabajo de la filósofa existencialista es verdaderamente el inicio de los estudios de género y también un gran impulso de la historia de la mujer porque la concepción del género entendida como algo cultural, frente al sexo biológico, permite comprender mejor la forma en la que las sociedades definen tanto a hombres como a mujeres y posicionan las relaciones entre ellos.

De Beauvoir no sólo tomarían las estudiosas feministas sus planteamientos, también el estructuralismo se vio reflejado en ello. Françoise Héritier (1996, 19-20) utilizó el concepto de alteridad y la diferencia entre los dos géneros binarios para explicar el origen más primario del reparto de las actividades sociales entre los sexos y también las formas de unión que dan lugar al nacimiento de las formas familiares y, después, de la sociedad.

No obstante, seguramente la tendencia más directamente heredera de Beauvoir en cuanto a estudios de género sea el postestructuralismo, cuyos representantes fueron especialmente críticos con las estructuras originarias binarias planteadas por los estructuralistas. En este sentido, el trabajo de Joan Scott (1986; 2010), influido por las teorías de Derrida, es fundamental. Scott enfatizó la necesidad de visibilizar la categoría de género dentro de las estructuras de poder. También Michel Foucault interpretó las estructuras sociales como discursos de poder, incluida la sexualidad, tema que eligió para analizar cómo cuestiones que en origen parecen biológicas también están condicionadas por los discursos de poder (*biopoder*) y, por tanto, controladas por los dominantes.

Frente al estudio de Foucault, base del pensamiento *queer* y en ocasiones acusado de obviar las imposiciones de un género sobre el otro, Luce Irigaray planteó una filosofía feminista donde la cuestión del poder era central. En su tesis (2007 [1974]) criticaba la filosofía clásica que llevaba implícitos valores machistas, como también había hecho Beauvoir, aunque con la diferencia de que negaba la necesidad de que la mujer se igualase al hombre, proponiendo a las mujeres la asunción de su naturaleza femenina diversa, no de alteridad.

La visión de la mujer griega ha tenido una evolución ligada al desarrollo de estos estudios que he bosquejado de forma somera. Los escritos más antiguos, como el de Gomme (1925) planteaban ya una comparación entre la mujer ateniense y la espartana, vistas ambas como representantes de la oposición de estas dos sociedades debido a su rivalidad y al enfrentamiento entre ambas ciudades en el siglo V a.C.³¹. Gomme incluso hablaba de las espartanas como un caso particular frente al “genérico” ateniense³². La dicotomía sirvió como modelo de lo que las distintas sociedades contemporáneas consideraban buenas o malas mujeres. La ateniense se convertía en un paradigma del buen comportamiento femenino por hacerse cargo del *oikos*, mientras que se criticaba la excesiva libertad de la espartana. En cambio, cuando interesaba primar el modelo espartano, la lacedemonia se mostraba como transmisora de ideología política en el contexto social primario, el hogar, mientras que se enfatizaba la inutilidad social de las mujeres atenienses. No sorprende que el modelo familiar nazi se reflejara en la familia

³¹ En este sentido, los estudios generales sobre la mujer griega tienden a enfatizar mucho esta distinción centrándose en el papel familiar y los derechos cívicos de las mujeres, como Savalli (1986).

³² Más recientemente también Blundell (1995) y Henry y James (2012, 84-95).

espartana, habida cuenta de la presencia femenina en el hogar siempre subordinada a los intereses ideológicos del Estado.

Al igual que no es sorprendente esta actitud del régimen nacionalsocialista, tampoco lo es que Arnold Toynbee, el historiador que había expuesto una teoría sobre el carácter cíclico de la Historia, al hablar de Esparta hiciera especial hincapié en su decadencia causada por el control de los hombres espartanos por parte de sus mujeres (1969, 356), la supuesta *ginecocracia* que les achacaba ya Aristóteles (*Pol.*, 1270a14-15). El libro de Toynbee donde mencionaba esto se publicó un año después de las huelgas de mayo de 1968 en las que las mujeres jóvenes habían sido protagonistas indiscutibles al exigir su libertad para elegir su vestimenta y usar anticonceptivos.

Tradicionalmente el poder de las espartanas y su papel ideológico al servicio de la *polis* han sido los temas que se han traído a colación más habitualmente, tanto para ensalzarlas como para criticarlas. El cambio de paradigma se logró con el desarrollo del movimiento feminista en los años 70, como reconocía Marylin B. Arthur (1973, 7-58) en su ensayo sobre el origen de la actitud occidental hacia la mujer. A partir de este momento surgieron dos visiones del asunto que siguen estando en boga; por un lado, la de las historiadoras feministas que perciben a las espartanas como precursoras de su movimiento y, por otro lado, los que dudan del supuesto poder de las mujeres y buscan explicar de dónde viene el tópico.

Ejemplo de la primera de estas dos visiones fue el trabajo pionero de Sarah Pomeroy (1991 [1975], 54) donde contrapuso la libertad de las espartanas, no su poder, frente a la presencia de las jónicas en el *oikos*, idea que mantuvo en trabajos posteriores, como la monografía de 2002 titulada *Spartan Women*, y que fue seguida por otras autoras como Kunstler (1983) o Cantarella (1987, 21). Zweig (1993, 32-53) intentó ver la situación en el contexto específico de Esparta y usando la antropología comparada para concluir que la buena consideración y la libertad de la mujer en Esparta era estructural y estaba vinculada a la importancia de la mujer en la reproducción de la sociedad.

Dentro del segundo grupo, mucho más extenso y con más seguidores, quizás el primero que trató esta cuestión fue Cartledge (1981, 84-105) que rechazó la ginecocracia aristotélica y el carácter “libertino” de las espartanas argumentando la sujeción de estas al Estado. También Kunstler cambió su pensamiento inicial y en un artículo de 1987

rechazó la libertad de las espartanas promulgando la necesidad de ver a las mujeres dentro del entramado estatal lacedemonio de carácter militar³³ (1987, 31, 34). Esta idea se convirtió en algo clave para entender los estudios surgidos a partir de ese momento. Algunos decidieron profundizar en el papel de la mujer dentro de la sociedad y la ideología y otros centraron su trabajo en los ámbitos reales de poder.

De estos últimos, Bradford (1986, 13-18) rebatió a los que habían asumido el poder y la libertad de las espartanas demostrando que las mujeres que se encontraban en esferas de autoridad estaban situadas ahí exclusivamente por su estatus. Powell (1999, 394-419), Mossé (1991b, 138-153), Bianco (2014, 573-596) o Millender (2017, 500-524) por su parte, siguieron la estela de Bradford centrándose en figuras femeninas relevantes de la vida política lacedemonia mientras que Piper (1979, 5-8), Dettenhofer (1993, 61-75), Hodkinson (2001, 79-121; 2004, 103-136) Fleck y Hansen (2009, 221-245), desde la historiografía marxista, enfocaron su análisis en el sistema económico que permitía a las mujeres heredar o controlar la propiedad. El objetivo es ver cómo se organizaba la riqueza en Esparta y comprender hasta qué punto Aristóteles estaba advirtiendo un problema de propiedad desde la perspectiva misógina de un hombre del siglo IV a.C.

Frente a estos trabajos, probablemente demasiado sincrónicos, que usaban fuentes de periodos muy distintos, otros autores buscaron el momento en el que nació el tópico o las razones por las que las distintas fuentes las caracterizan así. Dewald decía que Heródoto (1981, 97) ya mostraba a las mujeres como garantes de la estabilidad familiar y del Estado, de ahí la capacidad de opinión de Gorgo. Paradiso también percibía a la Gorgo descrita por Heródoto como el modelo de mujer cuya idealización se rompe con Aristóteles (2009, 115-131). Por su parte, Millender (1999, 355-391) propuso una fecha más tardía para la configuración de la imagen de la espartana con poder. Decía que la *ginecocracia* que les achacaba Aristóteles a las espartanas venía de la visión de alteridad creada en la Guerra del Peloponeso, como también había visto Christien (1985, 151)

³³ La bibliografía sobre la presencia de mujeres en la guerra ha ido apareciendo muy paulatinamente con un trabajo inicial de Graf sobre mujeres, religión y guerra donde se cuestiona sobre la existencia de diosas guerreras (1984, 245-254). Mucho más escalonadamente han surgido estudios sobre la participación, tanto activa como pasiva, de la mujer en la guerra (SCHAPS, 1982, 193-213; BARRY, 1996, 55-74; DUCAT, 1999a, 159-171; LOMAN, 2004, 34-54; POWELL, 2004, 137-150) hasta llegar al libro editado por Fabre-Serris y Keith (2015) donde participan especialistas que analizan todos los momentos en los que la mujer está asociada a la guerra.

respecto de Aristófanes, donde la propaganda democrática había equiparado los espartanos a la barbarie que antes se había aplicado a los persas.

Los estudios sobre masculinidades, derivados de las teorías de género, también han influido mucho en la visión de las espartanas con poder. Christien ya hablaba en 1985 sobre la caracterización de las espartanas en Aristófanes como mujeres viriles y los estructuralistas también lo habían percibido. Vernant (1974, 38) vio que el vocabulario del parto era el mismo que se usaba para hablar de la guerra. Loraux (2004 [1990]) desarrolló esta idea usando el modelo espartano. La conclusión de estos estudios también estuvo encaminada a la dependencia de la mujer al estado masculino, idea que se ha mantenido hasta hoy en día.

Figueira (2010, 265-295) ha concluido que la ginecocracia es sólo otra cara de la hipermasculinidad de los ciudadanos espartanos en una sociedad también fuertemente masculinizada. Otros autores más recientes también han analizado de esta manera la sociedad espartana. Myszkowska-Kaszuba (2014, 78-92), por ejemplo, ha examinado la perspectiva con la que Plutarco veía a las espartanas. Siendo un moralista y no un historiador, su visión de ellas partía de las virtudes cívicas. Tomando de base las ideas de Loraux, Myszkowska-Kaszuba ha llegado a la conclusión de que las espartanas son viriles porque adquieren la virtud con el parto como los hombres con la guerra y porque son clave importante en la formación de la mentalidad social que es masculina (MYSZKOWSKA-KASZUBA, 2014, 78-92). Asimismo, Delattre (2012) había llegado a conclusiones similares pero estudiando el tipo de lenguaje de las espartanas, un campo de estudio muy interesante que ya había examinado previamente McClure (1999) focalizándolo en el drama de Eurípides³⁴.

En otra línea completamente distinta, otro de los estudios iniciales dedicado a la mujer espartana, publicado por Redfield (1977-1978, 193-213), indagaba en el entramado institucional para explicar el poder de las mujeres y ciertas instituciones poco habituales como la poliandria, abriendo paso a otra serie de estudios en torno a la institución matrimonial. También Ducat siguió estos planteamientos pero matizándolos mucho, refiriéndose a las acciones de la mujer en términos de integración y exclusión de las

³⁴ Sobre la imagen de los espartanos según los distintos autores que hablan de ellos *The shadow of Sparta* editado por Powell y Hodkinson (1994) tiene buenos estudios donde se analizan las principales fuentes.

actividades cívicas (1998, 386) y centrándolo en las normativas matrimoniales de Esparta y en las actividades educativas.

Sobre el matrimonio, la herencia y las normativas legales relativas a ello se han escrito un buen número de páginas. Las primeras publicaciones, como el artículo de Redfield (1977-1978, 193-213) o el libro de Lacey (1968, 207), tendían a obviar el papel de la familia considerando que todas las costumbres relativas al matrimonio estaban impuestas por la ciudad. La mayoría de los estudios posteriores sobre el tema proponen la existencia de decisiones privadas en este sentido, ya sea por intereses económicos (CARTLEDGE, 1981, 96; BALL, 1989, 77; CHRISTIEN, 1993, 39; PERENTIDIS, 2006, 147) o por otros más variados (FIGUEIRA, 2010, 272). En cuanto a la dote, aunque Plutarco dice que Licurgo la prohibió (Plut., *Mor.*, 227F), se ha llegado al consenso de que en realidad existía, lo que no está claro es cómo. El trabajo más exhaustivo en este sentido es el de Hodkinson que propone que la dote era la herencia controlada por la mujer³⁵ (2002, 79-121), hipótesis que choca con la existencia de *kyrios* que habían aceptado anteriormente otros autores (BALL, 1989, 77; DUCAT, 1998, 393).

El problema de la dote también se ha relacionado con el texto de Aristóteles sobre la *ginecocracia* porque el momento en el que escribe el filósofo Esparta se encuentra en una situación crítica de escasez de ciudadanos. Por esta razón, Mossé (1991b, 144) databa en el siglo IV a.C. la capacidad de heredar de las espartanas, aunque otros, como Hodkinson, lo llevan al menos al siglo VI a.C. (2004, 104-106). Costumbres como la poliandria o la cesión de la esposa se han visto también relacionadas con el problema de la oligantropía (FORNIS, 2013, 34) mientras que hay autores que lo prefieren ver como una tradición asentada siguiendo un análisis antropológico, como Perentidis (2006, 131-152).

Las actividades deportivas de las espartanas también han contribuido a crear un estereotipo de mujeres viriles y poderosas capaces incluso de ir a la guerra si era necesario (Plut., *Mor.*, 227d12; Cic., *Tusc.*, 2,15,36; Prop., 3,14), planteamiento que Powell (2004, 137-150) y Ducat (1999, 159-171) se han encargado de desmentir. Como ya adelanté antes, Christien había estudiado la dicotomía espartanas-atenienses en la obra de Aristófanes (1985, 143-157). En este capítulo uno de los puntos más importantes era la

³⁵ También propusieron esto Lacey (1968, 210), Schaps (1979, 6) y Kunstler (1987, 41). Bradford (1986, 17) y Bogino (1991, 225) entienden que no había *kyrios*.

descripción que hacía Aristófanes de la espartana Lampitó en *Lisístrata* que le servía a Christien para incidir en el carácter masculino que las fuentes otorgaban a las espartanas, también en Plutarco donde el valor es lo que las hace viriles. Las publicaciones anteriores sobre el tema, sin embargo, no se referían a la virilidad sino al libertinaje intrínseco en el deporte femenino, idea que presentó Íbico de Regio, desarrolló Eurípides y autores contemporáneos, como Huxley (1962, 409) y Michell (1952, 50-53), creyeron.

El deporte ha sido probablemente uno de los temas más prolíficos porque las fuentes lo reseñan habitualmente, no así los coros, lo que ha dado lugar a otro montante importante de bibliografía sobre el asunto. Generalmente se ha estudiado de tres maneras, por un lado asociado al supuesto poder de las espartanas en las fuentes áticas e intentando darle la vuelta para ver cómo lo entendían los espartanos; por otro lado relacionado con su funcionalidad dentro de la sociedad y, finalmente, en ámbito religioso.

Como Christien (1985), Bérard (1986, 192-202) también vio cómo las fuentes áticas rechazaban el deporte femenino interpretándolo desde un punto de vista negativo, relacionado con los vicios de las mujeres, la virilidad y el supuesto control de los hombres. Ideas que también percibe Neils (2012, 153-166) en ciertas cerámicas áticas donde aparecen mujeres haciendo actividades que los griegos consideraban “de varones”. La mayoría de los autores que estudiaron de alguna manera este aspecto lo hicieron en el contexto de una explicación más amplia sobre el poder y el libertinaje de las espartanas en las fuentes áticas.

En cambio, sí ha habido un mayor interés en estudiar el deporte femenino espartano de las otras dos maneras. En lo referente a su funcionalidad, la mayoría de los autores lo han percibido, bien de manera similar al masculino como actividad generadora de virtud vinculada a actividades aristocráticas (POMEROY, 2002, 23), o bien en su función eugenésica (NAPOLITANO, 1985, 32-36; BÉRARD, 1986, 199; FRASCA, 1991, 74-77; GOLDEN, 1998, 129; SCANLON, 2002).

Sobre la cuestión aristocrática del deporte, el ejemplo de Cinisca, la hermana de Agesilao y primera mujer victoriosa en los Juegos Olímpicos, es paradigmático, como vio Patrucco (1975, 402). Cinisca ha sido objeto de estudio en varias ocasiones, especialmente en relación con la política de su hermano pero también por su identidad de género. Para Golden (1998, 133-134) y Kyle (2003, 183-204), por ejemplo, la figura de Cinisca es el claro ejemplo del estatus inferior de las mujeres espartanas, cuyas

actividades se justificaban por las órdenes del rey. De esta manera, ambos autores han intentado romper el tópico de la libertad de las mujeres. Para Pomeroy (2002, 23), sin embargo, Cinisca es un ejemplo que refuerza la individualidad y libertad de las espartanas respecto a otras mujeres griegas. Fonis (2013, 31-42), por su parte, relaciona el poder de Cinisca no sólo con su filiación sino también con sus propiedades y con la necesidad de expresar su superioridad aristocrática usando una actividad que tradicionalmente había servido para ello como el deporte.

El desnudo también se expresa en relación con la virtud³⁶ y, por supuesto, tiene mucho que ver con la imagen de mujeres libidinosas o viriles de las fuentes áticas. La interpretación que se ha hecho de él viene condicionada por los estudios sobre el vestido femenino, considerado un elemento simbólico que remite a la tradición helénica (LEE, 2005, 62) y a la forma de expresión femenina más reconocida por los griegos (IRIARTE GOÑI, 2008, 194), y también por los trabajos sobre el desnudo masculino (ARIETI, 1975; MCDONNELL, 1991, 182-193; MOURATIDIS, 1985, 213-232). Christesen (2012, 193-255) ha interpretado el desnudo femenino a la manera del masculino, como una forma de exposición de la virtud y de aceptación de las normas sociales y el consenso social por parte de las mujeres (HODKINSON, 1999, 151). David (2010, 147-149), sin embargo lo consideraba un llamamiento al matrimonio, por tanto exclusivo de las jóvenes y en ámbito ritual, como también acepta Ducat (2006, 235-237). No obstante, la exposición de las jóvenes en ámbito deportivo, incluso sin que haya desnudo, también se ha entendido en este mismo sentido, como un llamamiento al matrimonio (GARCÍA ROMERO, 2016, 87).

Un estudio de Napolitano (1985, 32-36) partía de los estudios médicos y filosóficos antiguos sobre el cuerpo de la mujer para concluir que las actividades deportivas femeninas tenían una función eugenésica. Por su parte, Frasca (1991), estudiando el carácter educativo del deporte, llegaba a la misma conclusión. La mayoría de los autores sitúan el objetivo del deporte, influidos por los planteamientos de Loraux sobre la relación guerra-parto, en la preparación del cuerpo para el parto (BERNARDINI, 1988, 156; GOLDEN, 1998, 129; SCANLON, 2002; GARCÍA ROMERO, 2016, 86), aunque otros consideran que tiene que ver con la iniciación de las jóvenes (CALAME,

³⁶ Para el desnudo masculino y el vestido femenino hay muchísima más bibliografía, como se puede comprobar en el capítulo sobre el desnudo.

1977, 1, 407-408; MOSSÉ, 1991b, 141; BOUVRIE, 1995, 56-70), aspectos que, en realidad, no son necesariamente incompatibles.

En cualquier caso, tanto las costumbres matrimoniales como el deporte han sido claves a la hora de analizar la incidencia de la vida pública en la privada. Ya en 1987 Kunstler proponía rechazar otra dicotomía bien asentada, la que establecía una oposición entre lo privado y lo público (1987, 32), para entender las relaciones familiares y públicas dentro de una red donde todo se interrelaciona. Just (1989) y Trümper (2012, 288-303) han propuesto lo mismo en momentos muy distintos lo que significa que la dicotomía sigue estando muy presente hasta el día de hoy. Este planteamiento es muy útil para comprender las relaciones familiares espartanas. Por una parte, aporta flexibilidad y matices a las relaciones de los individuos con la comunidad en la que viven, permitiendo ver cómo en función de ciertas necesidades se imponen unas normativas que afectan a decisiones privadas. Por otro lado, evita generalizaciones sobre el control de todo lo privado por parte de las instituciones.

3. Los ritos juveniles.

He dejado para el final, adrede, una cuestión que ha sido en muchas ocasiones respuesta a la mayoría de los cuestionamientos sobre las actividades de las mujeres espartanas. Me refiero al problema de la iniciación que ya había adelantado al reseñar al trabajo de Claude Calame³⁷. En general, la mayoría de las actividades educativas y religiosas de las mujeres espartanas se han considerado como ritos de paso a la vida adulta de manera muy similar, aunque con matizaciones, a como los entendió Arnold Van Gennep (1986 [1909]) en su trabajo donde establecía tres fases generales de los ritos de paso: una salida del mundo social, una serie de ritos de segregación que cambian al individuo y una vuelta a la sociedad con un nuevo estatus³⁸.

Grandes antropólogos, como Turner (1967, 94-130) Eliade (1976) o Lincoln (1981) han ido definiendo y matizando más precisamente los conceptos. El primero en función del concepto *liminality*, el segundo según la historia de las religiones y el tercero en términos de género insistiendo en la opresión que suponen esta serie de ritos con los que los varones controlan a las mujeres.

³⁷ Calame ha continuado promoviendo su hipótesis hasta hoy en día (1981; 2003, 5-62; 2013a, 87-108).

³⁸ En 1986 se publicaron las actas de un coloquio sobre iniciación donde Ries (1986, 27-35) insistía también en la estructura de Van Gennep.

Los helenistas se vieron atraídos por estos estudios antropológicos y muy pronto los pusieron en práctica para estudiar ciertos ritos o instituciones griegas, siguiendo sobre todo el trabajo de Van Gennep. Nilsson (1912, 1-33) comparó la educación espartana con la iniciación y luego Henry Jeanmaire (1939) hizo un profundo estudio sobre la educación espartana y otra serie de ritos griegos donde los analizó siguiendo también a Van Gennep. Tras Jeanmaire los primeros trabajos genéricos sobre Esparta veían todas las distintas actividades de los jóvenes como iniciáticas. Por ejemplo, Den Boer hablaba del rito de flagelación de Ortia situándolo en el momento de la salida de la efebía (1954, 274) e incluso el primero de los críticos del asunto, Brelich (1969), aceptaba que, a pesar de que la iniciación no existía en la Grecia histórica, la mayoría de los rituales tenían su origen en ritos iniciáticos similares a los de otras sociedades estudiadas por los antropólogos.

La continuidad del uso del término viene sobre todo de los estructuralistas. El mejor ejemplo es *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* de Pierre Vidal-Naquet (1983)³⁹, un compendio de trabajos de los cuales los dedicados a la efebía ática y a la *crypteia* espartana tenían muy presente la organización en ritos de paso⁴⁰. Vernant también interpretó el rito de Ortia (1984, 17-22), como el acto ritual de segregación principal dentro de la iniciación tribal progresiva (2000, 153) conformada por todos los ritos de la *agoge*.

En 1981 Cartledge ([2001c], 101) criticó que se asumiera la *agoge* como un ciclo iniciático primitivo, idea que han continuado Kennell (1995) y Flower (2002, 191-217) tratando de ver cuándo y por qué se construyen las tradiciones arcaizantes lacedemonias sobre la educación. También Birgalias (1999, 139) ha seguido esta perspectiva considerando ritos arcaizantes como el de Ortia una deformación de la disciplina espartana en época romana. Otros autores han intentado matizar posturas, como Christien y Ruzé (2007, 145) o Ducat (2006, 215-219). Los primeros asumían que la comparación antropológica es muy útil pero es muy difícil reconstruir ritos iniciáticos solamente con eso. Ducat, por su parte, admitía que era necesario volver a seguir el camino de Brelich pero con una visión crítica. La conclusión de Ducat, a la que me adscribo, es que la educación espartana es un sistema internamente coherente que no se ajusta a la estructura

³⁹ Sobre cómo ha evolucionado el concepto con una revalorización del trabajo de Vidal-Naquet *vid.* Dodd (2003, 71-84).

⁴⁰ Otros fueron muy críticos, como Polinskaya que enfatizaba el carácter defensivo de los lugares de la efebía relacionados con el significado militar de la misma (2003, 99-93) frente a la postura iniciática de Vidal-Naquet.

genérica de la iniciación. De hecho, se adapta bien a las necesidades sociales de la comunidad, idea que puntualizaba Graf (2003, 9-10), siguiendo a Burkert (2002, 13-27), en el capítulo donde criticaba la excesiva generalización de la definición de “iniciación”.

Cinco años antes que Ducat, Griffith (2001, 38) había propuesto el uso de “ritos de institución” en contraposición con “iniciación tribal” para referirse a los rituales en los que se otorga al joven un estatus, incidiendo sobre todo en el carácter público de los ritos griegos, especialmente los lacedemonios. El término de Griffith enfatizaba sobre todo la adquisición de un nuevo estatus pero en ocasiones los ritos juveniles se ajustan mejor a lo que decía Turner (1967, 94-130) sobre los ritos liminales donde lo que se busca es potenciar el estatus ambiguo del individuo dentro de una comunidad. Estas situaciones se alejan cada vez más del concepto de iniciación, término que, sin embargo, no podemos obviar puesto que en los estudios de Grecia ha tenido muchos seguidores y ha dado lugar a una reflexión muy profunda sobre la religiosidad y la juventud griegas, siendo adaptado a las particularidades de cada *polis* y de las distintas comunidades griegas en algunos casos.

Muchos han seguido usando el término pero aplicando una definición más acorde con la situación específica de la comunidad sobre la que se trabaja, aunque otros siguen defendiendo y usando el paradigma iniciático siguiendo los parámetros de Van Gennep para explicar un buen número de aspectos sociales y religiosos, especialmente los que tienen presencia infantil y juvenil. Esto se percibe bien en los trabajos de Bremmer (1984, 267-286; 1994, 2007, 2013, 2017, 271-304), Delcourt (1983, 87-101), Bodson (1986, 299-315) o Brulé (1987; 1992, 19-38). En 2009 Link (2009, 89-111) aún se refería a las relaciones pederastas lacedemonias en términos iniciáticos, once años después de que Dover (1988, 115-130) respondiera a Sargent (1986a) rechazando la idea.

Donde más éxito ha tenido el paradigma iniciático es en estudios sobre religiosidad donde se ha aplicado de manera ciertamente muy fructífera dentro del contexto de los ritos cívicos, es decir, comprendido dentro del contexto griego. El libro de Pettersson (1992) sobre los ritos de Apolo en Esparta es un buen ejemplo. Pettersson entiende los ritos de Apolo integrados en un ciclo iniciático educativo donde tiene mucho peso la música, vista desde un sentido religioso⁴¹. En este sentido, el concepto de

⁴¹ No quiero entrar en la consideración sobre el significado de la música porque profundizo a lo largo de toda la tesis en ello, especialmente en el bloque III donde analizo su función educativa vinculada a las

iniciación ha favorecido las interpretaciones que tratan de mostrar los ritos juveniles en conjunto dentro de una sociedad, asociados a la identidad ambigua y cambiante de los jóvenes que los realizan para luego permitir el estudio de la particularidad de cada rito. En este sentido, han permitido construir una imagen global de la realidad ritual de cada sociedad griega, a pesar de que en ocasiones los análisis se hayan mostrado excesivamente genéricos que es el principal problema del concepto.

Al igual que los poemas de Safo (CALAME, 1996, 5-75), los partenios de Alcmán⁴² se han interpretado comprendidos dentro de un ritual prematrimonial que suponía un cambio de estatus en la vida de las jóvenes (CYRINO, 2004, 26), cada vez más cerca del matrimonio. Lo que es lo mismo, se ha visto como un ritual iniciático de preparación al matrimonio. Desde esta perspectiva, todo lo que el texto narra estaría enfocado claramente a la ritualidad y al cambio de estatus como, por ejemplo, el homoerotismo femenino. Frente al masculino en el que la tendencia ha sido a enfatizar el carácter erótico dentro de un contexto educativo, en el caso femenino, bien se ha llegado a considerar una copia de la pederastia masculina (JEANMAIRE, 1939, 152-153, 182ss; CANTARELLA, 1991, 23; LEAR, 2015, 119) o bien se ha visto como un elemento iniciático (CALAME, 1977, 1, 420-439; SERGENT, 1986a, 22-24; CHRISTIEN-TREGARO, 1997, 61) que no puede ser igual que la masculina ya que la pederastia masculina tiene un fuerte componente cívico de integración en la vida política que para las mujeres se reduciría solamente al ámbito ritual. Aunque la ritualidad sigue estando muy presente, al menos en el homoerotismo, la evolución de los estudios de género ha permitido verlo como una forma de expresión de la jerarquía social en sentido femenino. El coro admite la superioridad de su líder y expresa su sumisión (ROBBINS, 1994, 9; CLARK, 1996, 157; BOEHRINGER, 2007a, 33; STEHLE, 2009, 59) a través de un lenguaje erótico que el poeta consideraba femenino (KLINCK, 2001, 276).

También el deporte se ha percibido como algo iniciático (CALAME, 1977, 1, 407-408; MOSSE, 1991b, 141; SERWINT, 1993, 403-422; CHRISTESEN, 2012, 205; SCANLON, 2014, 119; KYLE, 2014c, 263)⁴³ porque la mayoría de indicios suponen que, una vez se casaban dejaban de hacer ejercicio. En ese sentido, si seguimos la definición

cuestiones de la oralidad. Además, el tema de la música griega tiene una larga trayectoria que daría para un estado de la cuestión específico.

⁴² No he incluido en este estado de la cuestión una discusión sobre la bibliografía relativa a Alcmán porque a lo largo del bloque III examino toda la problemática de manera muy exhaustiva.

⁴³ También en sentido masculino (DUBBINI, 2010, 123-144; 2011, 545-552).

de Van Gennep el rito iniciático no debería considerarse la práctica deportiva y ni siquiera los rituales que llevaban a cabo a lo largo de toda la juventud sino el matrimonio en sí mismo porque es el momento en el que se cambia de estatus.

Parece que existe consenso en esta cuestión. Den Boer (1954, 228) Kunstler (1983, 238), Perentidis (2006, 148) y Christien y Ruzé (2007, 108) se han referido al matrimonio como rito iniciático final con características especialmente simbólicas. Lupi (2000, 74) ha visto el travestismo de la esposa como una conversión temporal en jóvenes varones que acaba con la relación sexual, elemento que las transforma definitivamente en mujeres⁴⁴. También el rapto y la violación se han percibido siguiendo una interpretación iniciática (BREICH, 1969, 165; LINCOLN, 1979, 223-235; RIES, 1986, 26; HENRICH, 1981, 202; DOWDEN, 1989, 36; GRAF, 2003, 17; FARAONE, 2003, 43-68; LANGDON, 2006, 205-215; BURKERT, 2013, 109-110) por el simbolismo de la violencia sexual que supone la imposición del hombre sobre la mujer (BODIOU y BRIAND, 2015, 17-32) y la integración de la joven en su estatus definitivo como si fuera una sustitución de un sacrificio (GIUMAN, 1999, 175) o una hierogamia (MEILLIER, 1984, 381-402).

La presencia de estos elementos en otros rituales juveniles donde no hay un cambio de estatus ha llevado a expandir el carácter iniciático a éstos, no sólo en Esparta sino igualmente para Atenas (SOURVINOU-INWOOD, 1988; DOWDEN, 1989; VALDÉS GUÍA, 2016, 3-15). También se han criticado estas perspectivas favoreciendo una interpretación donde se primaba el carácter cívico de los ritos y el papel de la mujer dentro de la sociedad (MOSSÉ, 1991b, 142; DONNAY, 1997, 177-205).

Especialmente en los cultos de Ártemis es donde más habitualmente se ha tendido a interpretar los símbolos de manera iniciática (KAHIL, 1977, 86-98; BODSON, 1986, 299-315; BOUVRIE, 2009, 153-177) porque es la protectora de la infancia y también de los márgenes (FRONTISI-DUCROUX, 1981, 29-56; VERNANT, 1984, 13-27; MONTEPAONE, 1999; SERAFINI, 2013, 147-165) y el mundo salvaje (KING, 1983, 109-127), aspectos que generalmente se han asociado a las mujeres y a las fronteras.

⁴⁴ Se ha percibido también como una forma más fácil para los varones de salir de las relaciones pederastas (DEVEREUX, 1968, 223; KUNSTLER, 1987, 40; POMEROY, 2002, 43; RUZÉ, 2007, 108).

También otras divinidades vinculadas a los jóvenes se han visto de la misma manera, como Dioniso por su cercanía a Ártemis (CONSTANTINIDOU, 1998, 15-30; DELAHAYE, 2011, 23) y a todas las figuras de alteridad (VERNANT, 1984, 14; HENRICHS, 1993, 37; DETIENNE, 2003, 31; OGIBENIN, 2009, 3), especialmente a las mujeres (PARKER, 1988, 99-103).

Por supuesto desde que Calame publicó su estudio (1977), Helena empezó a asociarse también a este tipo de ritos iniciáticos porque su vida mítica tiene todos los elementos considerados propios de la iniciación (LYONS, 1989, 47-59; LARSON, 1995, 61; DILLON, 2002, 212). La discusión sobre Helena, no obstante, venía más por el problema del culto que recibía en Esparta. No sabemos con seguridad si fue un culto divino, heroico, intermedio (EDMUNDS, 2016, 181-12) o en qué momento dejó de ser heroico para ser divino, o viceversa (LARSON, 1995, 81). Lo que está claro es que esta discusión ha derivado en interpretaciones que la consideraban una divinidad o heroína preindoeuropea (CLADER, 1976) o indoeuropea (SKUTSCH, 1987, 188-193, JACKSON, 2006).

A pesar de la gran cantidad de estudios que se han hecho sobre estas divinidades y otras vinculadas a la juventud, el paradigma iniciático sigue estando muy presente, a veces incluso condicionando en exceso los fines de los ritos, haciéndolos extremadamente genéricos y separándolos de la realidad social específica de cada comunidad y de la identidad de género, por eso una de las propuestas de esta tesis es comprender el fin educativo de los ritos religiosos atendiendo a tres identidades: la de género, la edad (infancia y juventud) y la étnica.

Quiero insistir en que me refiero sólo a los rituales específicos que trato en el bloque IV y no al conjunto de actividades de la *agoge* porque en esta hay tanto actividades religiosas como otras vinculadas al día a día. Los ritos que se encuentran integrados en ella, por supuesto, tienen unas características específicas que reflejan la identidad de los que los llevan a cabo; no obstante, la *agoge* es mucho más que una serie de rituales, es toda actividad, tanto cotidiana como ritual, que sirve a la formación de los individuos. En este sentido, creo que Ducat tiene razón al considerar que la educación espartana es un sistema cohesionado cuyo nexo de unión no es la iniciación en sí misma sino la formación del individuo y, por tanto, no podemos hablar de un conjunto de prácticas iniciáticas sino

de una educación que puede incluir también ritos de carácter transicional (2006, 215-219).

Especialmente, en la cuestión de la edad y del género, voy a seguir los planteamientos de Griffith y de Turner pero con algunos matices. El primero, como mencioné anteriormente, consideraba que era más realista hablar de ritos de institución porque el término se ajustaba mejor que “iniciación tribal” a una realidad política tan compleja como la *polis*. Considero, además, que “institución” es un término que incide más profundamente en el carácter político y cívico de ciertos ritos y permite abandonar los clichés asociados al concepto de iniciación, demasiado condicionado por los estudios antropológicos donde la ritualidad chamánica parece intrínsecamente ligada al término. En este sentido, lo que yo tomo como “institucional” son los ritos que suponen realmente un cambio de estatus, generalmente la inclusión en el grupo de los adultos.

Aparte de ellos hay otra serie de ritos que no propician un cambio de estatus real que es lo que llamo ritos de juventud, de “transición a la vida adulta” o “liminales”. Generalmente prefiero usar “ritos de juventud” porque defino los ritos por la identidad de los que los interpretan. En este sentido, también recurro al concepto de “liminalidad” de Turner porque incide especialmente en la ambigüedad de los individuos participantes en estos ritos. Considero que centrar el análisis en el estatus ambiguo de la juventud permite acercarse más a la participación activa de los jóvenes de ambos sexos dentro de la comunidad. Además, la ambigüedad también es característica de la identidad de género que viven los jóvenes griegos.

Por otro lado, no comparto el concepto de “comunidad” que plantea Turner. Para este autor, *communitas* es el conjunto de los participantes en el rito liminal pero en mi caso me sirve para referirme a la comunidad étnica⁴⁵, es decir, al grupo en el que se integran los jóvenes junto al resto de los individuos de la sociedad. Creo que no puede haber una liminalidad, una frontera simbólica, si no hay una consideración de comunidad en la que hay un límite definido. En este sentido, la frontera y los seres situados en ella están integrados en la comunidad de alguna manera, por eso también he considerado necesario hablar de la construcción del paisaje en el que la identidad liminal se construye.

⁴⁵ Al inicio del bloque VI, en relación con el paisaje, trato brevemente algunas cuestiones básicas sobre la etnicidad griega útiles para comprender la formación de las fronteras y la adscripción de la identidad étnica a ellas.

Establezco, por tanto, dos tipos de ritos distintos; por un lado, los que son “de institución”, es decir, los que suponen un cambio de estatus real como el matrimonio y los de “juventud” o, más bien, “liminales”, que enfatizan el carácter ambiguo de los jóvenes en momentos anteriores al cambio de estatus.

En definitiva, el estudio sobre la educación, las mujeres y los rituales espartanos ha sufrido desarrollos paralelos, vinculados a metodologías e intereses distintos, a veces relacionados unos con otros en pequeños artículos o trabajos de manera secundaria en estudios centrados en uno de ellos. A pesar de la cantidad de trabajos sobre estos temas, es necesario una actualización integral de los mismos teniendo en cuenta tanto las metodologías de estudios culturales como las centradas en historia social o de género.

La metodología cultural que sigo está centrada en los estudios sobre oralidad desde dos planteamientos que presento en el primer capítulo del bloque III. Por un lado, analizo cómo se crean y transmiten los conocimientos en una sociedad oral, haciendo especial hincapié en los métodos mnemotécnicos que usa el poeta y los que lo interpretan para enseñar y para que otros aprendan. La forma y el contexto interpretativo condicionan también el contenido porque las sociedades orales no distinguen entre lo que se dice y cómo se dice sino que todo forma parte de lo mismo. En este sentido, hay una fuerte dependencia de los estudios cognitivos en esta tesis porque también tengo en cuenta el carácter sentimental y cómo las sensaciones influyen en las formas de transmisión. Mecanismos culturales especialmente vinculados a los sentidos, como la música o la danza, condicionan el tipo de fuentes que han llegado a nosotros y los contextos en los que se desarrollan. Al aproximarse a las fuentes teniendo en cuenta el significado que las sociedades dan al formato de difusión, y no sólo del documento que ha pervivido, se comprenden mejor las razones que dieron lugar a la creación de los textos o de los materiales arqueológicos y, por tanto, se explica mejor por qué algunas se consideran educativas sin que digan nada, aparentemente, sobre la formación de los individuos.

Por otro lado, la oralidad como forma de transmisión de memoria social permite comprender cómo los espartanos construían su propia historia y explica las incongruencias aparentes en las fuentes. La memoria social de los pueblos sin escritura se configura en función del contexto presente y de un pasado lejano reconstruido

constantemente según las necesidades actuales de cada pueblo. En este sentido, la historia como sucesión de hechos cronológicos no existe, lo que existe es un pasado fundacional al que se adscriben todas las instituciones y los momentos clave de la historia del pueblo en cuestión y una historia muy reciente que se puede recordar con poco esfuerzo. La gloria del pasado fundacional es determinante a la hora de construir la identidad étnica de los individuos que conforman el pueblo y se perpetúa a través de narraciones vinculadas a *lugares de memoria* (NORA, 1984), es decir, a puntos clave que fomentan el recuerdo, en muchas ocasiones inscritos simbólicamente en el paisaje, como veremos en el bloque VI. En una sociedad así la reconstrucción diacrónica es extremadamente compleja pero no imposible porque la forma de intentar fechar cualquier aspecto histórico pasa por buscar las razones por las que un hecho adquiere relevancia identitaria.

En cuanto a la historia social, trato de seguir los estudios de género intentando evitar la dicotomía público-privado que a menudo ha condicionado estos trabajos. El objetivo es percibir las relaciones entre géneros de manera más flexible, teniendo en cuenta otras identidades, concretamente la identidad étnica de los espartanos y la edad. No se trata de hacer un estudio de historia de las mujeres sino de historia de las relaciones de género en una comunidad muy concreta y teniendo en cuenta las relaciones entre distintas edades. De esta manera, no sólo me voy a referir a cómo se relacionan los hombres y las mujeres sino que tengo en cuenta las diferencias de edad entre los individuos de distintos géneros y cómo se conforma la identidad de género a lo largo de la infancia, tanto para los hombres como para las mujeres.

Las fuentes, como dije en la introducción, son muy escasas así que en su mayoría me referiré a ideales sociales, es decir, a lo que se espera que sean las relaciones entre los géneros y entre los individuos de distintas edades. En su mayoría, este tipo de relaciones presentan un filtro, el de las instituciones ya que la mayoría de lo que sabemos de Esparta es sobre la vida pública de sus individuos. De hecho, apenas tenemos datos sobre personas concretas y, cuando los tenemos, son construcciones tardías o referencias a personajes de élite, concretamente, de las familias reales.

En conclusión, lo que propongo es aunar las tres vías que se han tratado habitualmente por separado: la mujer, la educación espartana y los ritos juveniles. Además, siguiendo dos metodologías distintas como los estudios culturales y la historia de las identidades sociales, concretamente la identidad de género, creo que es posible

aportar una imagen más completa sobre la educación de las mujeres espartanas y, además, permite abrir nuevos campos de estudio o nuevas ideas que no se habían planteado anteriormente.

III

ÉPOCA ARCAICA:

LOS COROS Y EL POETA-EDUCADOR

1. Oralidad, tradición y educación.

La educación griega en general tiene como punto de partida a Homero, del que los griegos aprendieron los valores morales (Pl., *Resp.*, 606e), al menos hasta que Platón criticó el exceso de importancia que se le daba a la moral homérica (Pl., *Resp.*, 377; *Leg.*, 802,811). La relevancia de Homero como educador de Grecia (Pl., *Resp.*, 607a) es fundamental para comprender el papel del verso y de lo oral en la formación de los griegos. Jenofonte hace decir a Nicerato que para que un niño fuera un buen hombre era necesario que conociera bien a Homero (Xen., *Sym.*, 3,5). Isócrates dice que los antiguos ennoblecieron el nombre de Homero por haber glorificado a los hombres que lucharon contra los bárbaros troyanos y le dieron una preeminencia en las competiciones musicales y en la educación de los jóvenes, de manera que, oyendo sus versos, admiraran los valores de los que lucharon en Troya (Isoc., *Paneg.*, 4,159)⁴⁶.

La crítica platónica va más allá de Homero para referirse a todos los poetas que le sucedieron, concluyendo que los poetas no tenían conocimiento real de lo que hablaban y eran sólo una guía de conducta y de religión (Pl., *Resp.*, 391a). Sin embargo, Platón era perfectamente consciente de la importancia social de la poesía y su crítica no se encaminaba al método poético sino a las enseñanzas que se impartían. En la poesía todas las ideas venían impuestas y no había reflexión (HAVELOCK, 1996, 27) porque se creaba una imagen concreta manipulada⁴⁷ y prácticamente cerrada que no permitía desarrollar energías psicológicas en el análisis de lo que decía sino sólo en la memorización (RUBIN, 1995, 40). Por eso mismo, Platón entiende que la educación poética se debe mantener pero estableciendo claramente cuáles son los pasajes que deben aprender los estudiantes para inculcar la *sophrosyne* y la *andreia* (Pl., *Resp.*, 386b-c, 389d) y, además, mantiene la música como método de enseñanza pero limitando la interpretación a su mínima expresión (Pl., *Resp.*, 412a).

Platón evidencia una realidad de cambio educativo en su época pero también un paso más hacia una secularización de la educación, es decir, una profesionalización de los que educan y un sistema a seguir basado en un mayor tecnicismo, ordenando a los estratos de la sociedad en distintos grupos según las necesidades de la *polis* (Pl., *Resp.*,

⁴⁶ También en Pl., *Hipparch.*, 228b y Ar., *Ran.* 1035.

⁴⁷ Dice Rubin que la imagen es un sistema para manipular la información visual y espacial y que permite concretar las ideas de la memoria (RUBIN, 1995, 40). Esta perspectiva psicológica es interesante para comprender la importancia de las imágenes en la poesía oral con funciones didácticas porque permite que se recuerden mejor las ideas tal como el poeta quiere que otros las recuerden.

415a-d). Según Goody y Watt, esta organización de la educación tiene que ver con un modo de pensar escriturario (2003, 61) que se concreta en una mayor capacidad analítica (HAVELOCK, 2002, 174), provocada por la difusión de la escritura y la necesidad de un mejor ordenamiento de la cantidad de información dada por la documentación escrita. Alexander Luria había visto también que los pueblos iletrados eran inteligentes y reflexivos pero mediante su propia forma de pensar característica de los pueblos sin escritura (VANSINA, 1985, 7). Su manera de pensar es igual de lógica que la de las sociedades escriturarias pero principalmente en lo operante, es decir, en lo que se utiliza y se observa, no tanto en la reflexión abstracta (MONTAGU, 1957, 194, GOODY y WATT, 2003, 54). No obstante, estudios psicológicos más recientes han demostrado que esta capacidad analítica no se desarrolla exclusivamente por la alfabetización sino por la alfabetización en unos casos y por la escolarización o la organización intelectual del aprendizaje en otros (SCRIBNER y COLE, 1978, 452-453). En el caso griego, el desarrollo de la reflexión filosófica e intelectual ya en época arcaica vendría explicado precisamente por un aprendizaje organizado en artes intelectuales como la filosofía, aun siendo oral. La reflexión sobre lo que ocurre en el mundo se canaliza por la existencia de grupos sociales que pueden dedicarse a lo intelectual y no simplemente a la producción, dando lugar a una evolución intelectual de gran relevancia que se acaba poniendo por escrito cuando se impone la tecnología escrituraria.

Hemos empezado por la reflexión platónica porque Platón es el primer teórico de la oralidad y de la educación en relación con la oralidad. En Platón se puede observar el caso más evidente y reflexivo de la transición a la escritura⁴⁸ y precisamente en un momento relativamente tardío para lo que se suele asumir en los estudios sobre alfabetismo en Grecia⁴⁹.

Obviamente, el filósofo queda muy lejos de los autores espartanos arcaicos, pero se refiere a ellos indirectamente en tanto que son poetas orales. Además, no debemos olvidar su análisis de la educación espartana⁵⁰ que también está directamente inmerso en el contexto de la crítica a la *paideia* arcaica⁵¹.

⁴⁸ En las *Leyes*, Platón muestra la transferencia de los mecanismos de la *paideia* a los textos escritos (810f-811a, 811d-e).

⁴⁹ En el bloque IV hay un apartado sobre alfabetización donde entramos en estas cuestiones.

⁵⁰ Algunos ejemplos: *Resp.*, 5,460c; *Prot.*, 342a-c; *Leg.*, 663b; 805d...

⁵¹ Remitimos al lector al bloque IV donde se hablará de la educación clásica lacedemonia.

Resulta muy interesante el hecho de que Platón considere la educación de los poetas como una guía de conducta y de religión (Pl., *Resp.*, 391a) porque es fundamental para comprender la educación arcaica. De hecho, el modelo educativo espartano tiene mucho que ver, tanto con Platón como con Homero, pero en época arcaica es continuador del segundo por la forma poética de la educación tradicional (DUCAT, 2006a, 52).

Este modelo educativo juega un papel fundamental también en época clásica porque ya no sólo transmite la tradición sino que es tradición por sí mismo. Se enseña lo que se entiende como antiguo y propio de la comunidad y, además, se hace siguiendo el método tradicional, poético. Es decir, los espartanos construyen la imagen que quieren transmitir como antigua y de la manera en que se ha hecho desde hace mucho tiempo para que los jóvenes la mantengan igual. En este sentido, la educación tiene una función como moldeadora de identidades y de costumbres en Esparta.

Pero la Esparta que nos ha llegado a nosotros es sólo un espejismo, como reflejó Ollier (1933), una imagen inmovilista que no se corresponde con la realidad, al menos no es una realidad de todas las épocas. La tradición fue un elemento de propaganda de la *polis* en varios momentos que retrotraía todo a la época de Licurgo y asociaba las nuevas instituciones al regreso a las antiguas que permitieron la *eunomia*, el buen gobierno. El ejemplo más claro y mejor estudiado es el de las reformas de Agis IV y Cleómenes III, cuyo objetivo era “volver” a normas que los mismos reyes asociaban al legislador pero que, en verdad, se crearon en el siglo III a.C. (FLOWER, 2002, 194-202). Toynbee decía que el cosmos espartano era el regreso a reliquias primitivas fosilizadas (1969, 55-79), pero no estaban realmente fosilizadas sino que en cada momento las novedades se reinterpretaron en función de lo que entendían como tradición para que pareciera que no había cambiado nada.

Esparta es la perfecta imagen que ilustra las ideas de Assmann sobre la construcción de la historia en los pueblos antiguos. Es la cultura del recuerdo que guarda lo que la sociedad debe recordar y construye la identidad colectiva y la imaginación política (ASSMANN, 2011, 27, 32). Hasta tal punto ha sido efectivo el control de la historia, que la idea de una sociedad fosilizada ha permanecido hasta el año 1933, cuando Ollier escribió su famosa obra.

El principal elemento que ha permitido el desarrollo del inmovilismo, tanto en la educación como en el resto de las instituciones lacedemonias es la construcción oral de

la historia oficial, es decir, la metodología oral de transmisión. En su origen era única puesto que no había manera de transmitir nada por escrito. Una vez que aparece la escritura, Esparta fomenta que toda la transmisión de la historia siga siendo oral porque, si nos atenemos a la propuesta de Havelock, reduce la reflexión sobre el contenido, ya que la mayoría de los esfuerzos se centran en escuchar y guardar y no tanto en pensar sobre lo que se dice (HAVELOCK, 1996, 27). No obstante, que se reduzca no significa que desaparezca la reflexión, aunque sí tiene un mayor peso el conocimiento previo y la ideología imperante en el que la escucha, es decir, los recuerdos fijos en la memoria. Lo oral no impide la reflexión sino que diluye el tiempo específico en el que ocurrieron los hechos, mezclando el suceso nuevo con otros pensamientos más antiguos.

En Esparta, la tradición y la historia oral⁵², se mezclan adrede para que no haya diferencias y la manera de hacerlo es mediante la metodología oral que pervive a través del fomento de la tradición. Es decir, el poeta-educador transmite de manera oral la historia, esa historia se construye como tradición y tradicionalmente se transmite. No es un rechazo al progreso, sino la forma habitual de ver el pasado en las comunidades antiguas. El pasado tiene una vinculación directa con el presente y se reconstruye en función de los actos presentes. La idea de progreso viene de una concepción lineal del tiempo y de la consciencia de que no se puede volver al pasado (BURKE, 2002, 17-18; HIRSCH, 2006, 155). Si entendemos su forma de ver el pasado, comprenderemos mejor cómo lo expresan. En esta tesis doctoral la metodología que va a aglutinar el análisis histórico tiene su base en la construcción de la tradición y, más concretamente, la memoria oral y la memoria paisajística en tanto que son las formas en la que los espartanos habían construido, transmitido y aprendido toda su historia y sus instituciones. Como dice Hobsbawm, las tradiciones pueden ser inventadas y construidas, establecidas en virtud de reglas aceptadas y con una naturaleza simbólica (HOBSBAWM, 1983, 1).

La tradición es oral porque es la forma en la que se transfiere a las siguientes generaciones. Pero esto no hay que verlo desde un punto de vista simplista, pensando que las sociedades aceptan lo tradicional por el simple hecho de que lo sea. La transmisión oral tiene un fuerte componente semántico más allá de lo que dice la propia documentación oral por el hecho de ser tradicional (FOLEY, 1991, 7), especialmente porque está asociada a la memoria social de los pueblos (HALBWACHS, 1992, 43;

⁵² La historia oral es la información que viene de un tiempo relativamente reciente (SAKELLARIOU, 1990, 19)

ASSMANN, 2011, 19)⁵³ y a la transmisión de su propia identidad de grupo⁵⁴. La comunicación de la cultura y el recuerdo a través de la oralidad hace que tengamos la impresión de que las comunidades son homogéneas y sin variaciones (THOMAS, 1992, 8), por eso los espartanos vinculaban todo a Licurgo y no parece haber cambio histórico ni diferencias ideológicas entre los individuos precisamente porque la memoria individual también se configura a través del proceso comunicativo (ASSMANN, 2011, 38). De hecho, esta idea adquiere especial relevancia en Esparta, donde se potencia una educación tradicional basada en la enseñanza de valores antiguos e identitarios, usando una metodología oral⁵⁵, como veremos en los poemas de Alcmán.

Se evidencia claramente en la importancia que se da a la música y, sobre todo, a la vinculación de la educación con la religiosidad⁵⁶. Relacionando lo religioso con la norma social y con el recuerdo, el poeta no busca que los que le escuchan acepten (DETIENNE, 1983, 66), porque lo que va a decir no es nada nuevo, forma parte de la tradición y, por tanto, es un mecanismo para imponer un tipo de memoria social escogida en la memoria individual (ASSMANN, 2011, 37-38). El poeta interpreta para llegar al público, es parte del proceso comunicativo que, en Grecia, tiene una importancia muy relevante porque la vida social, política y religiosa está imbuida de una ritualidad muy bien marcada que comunica los valores culturales a sus ciudadanos (GOLDHILL, 1999, 12).

Por tanto, la afirmación de que la educación espartana de época arcaica es continuadora de Homero viene determinada por varias características que a su vez condicionan la forma que toma la educación: su carácter oral, el ritmo como método de enseñanza y su sentido tradicional, aristocrático y moralizante. Todas ellas se resumen en la aseveración de que los griegos han aprendido todo de Homero (Pl., *Resp.*404b; 607a). Esto se explica porque, en realidad, la Esparta arcaica no es tan diferente en lo cultural,

⁵³ Diferencia entre memoria social y reconstrucción histórica: Connerton (1989, 13-17). Este mismo autor sugiere que la memoria social, o tradición, no es textual ni cognitiva (CONNERTON, 1989, 103), pero hay que tener en cuenta que la parte más importante del desarrollo cognitivo del niño viene de las relaciones sociales con su entorno.

⁵⁴ Es la memoria comunicativa de Assmann (2011, 22).

⁵⁵ Como dice Havelock, la tradición tiene que recogerse en alguna expresión lingüística que describa y sancione el modelo de comportamiento político del grupo (2002, 53). Notopoulos decía que la sociedad que usaba la poesía oral era tradicional en todas sus formas de vida (1964, 50-51), quizás es exagerado llegar hasta ese punto pero, si existe pretensión por parte de la sociedad de ser tradicional como en el caso espartano, seguramente tiendan a mantener las formas de transmisión que han sido habituales hasta el momento.

⁵⁶ Remitimos al lector al bloque referido a los ritos de juventud. Especialmente relevantes son las leyendas etiológicas de los cultos de Ártemis Limnátide y Ártemis Cariátide que se sitúan en las Guerras Mesenias.

social y educativo de las demás comunidades griegas de la época. De hecho, Alcman y Tirteo, aun siendo líricos, son herederos culturales de Homero, dependientes de la tradición, como dice Foley (1991, 15) y esto se evidencia en la temática, la forma y el objetivo social y formativo de sus poemas⁵⁷.

El carácter oral de la educación provoca que las fuentes que hablan indirectamente de ella sean ambiguas porque oralmente no es necesario contextualizar lo que se dice porque todos lo perciben (LURIA, 1976, 86, 114). Además, son escasas en datos, lo que complica el estudio de la misma. Incluso está la paradoja de que las únicas fuentes para el estudio de la oralidad en el mundo antiguo se pusieron por escrito. Se ha entendido que la escritura provoca una serie de cambios en la forma de pensar (CAROTHERS, 1959, 317-318) y analizar el discurso porque, al poner por escrito un poema, pierde la autenticidad de lo oral porque queda fijado de forma invariable y permite que las energías mentales se centren en la reflexión sobre el texto y no en el recuerdo del mismo (HAVELOCK, 2002, 105). No obstante, aun estando por escrito, sigue siendo relevante para el estudio porque la poesía oral es, en origen, una reproducción de lo oral sobre soporte escriturario (ONG, 1999, 34). De hecho, Lord ya propuso que los primeros poemas que se pusieron por escrito fueron dictados a escribas (LORD, 2003, 149). Es más, uno de los textos más antiguos que conservamos en la copa de Néstor, tiene un verso en primera persona y el texto convierte la copa en propiedad de un héroe épico (ROBB, 1994, 47). Incluso sabiendo esto, como muy bien dice Calame, los poemas homéricos tal como nos han llegado seguramente estuvieron influidos por la escritura de una u otra manera (CALAME, 2000, 53), probablemente por la mayor difusión de la escritura en la época de Pisístrato, cuando se supone que fueron puestos por escrito⁵⁸, o bien porque es difícil de creer que fueran fielmente transcritos en el momento de la dicción (BAKKER, 2000, 20) o incluso porque fueron escritos mucho tiempo después de su composición (KIRK, 1985, 10-14).

La oralidad no sólo depende del que lo compone, también depende del auditorio. Es importante para entender la educación porque al decir que la escritura cambia la forma de pensar del que compone, tenemos que tener en cuenta que también está vinculada a las

⁵⁷ La idea de que la poesía arcaica forma parte de la educación no es novedosa. Jaeger ya la planteó en su famosa obra sobre la *paideia* (JAEGER, 1996 [1933], 30ss) esta idea, pero, según Gentili, puso demasiado énfasis en los aspectos individuales del proceso educativo y en la necesidad estricta de una norma ética para cada época (GENTILI, 1988a, 56).

⁵⁸ *Vid. infra* sobre este tema.

necesidades del que lee o escucha. Frente a los estudiosos tradicionales, como Havelock o Goody, los estudiosos posteriores han entendido que en una sociedad donde la mayoría tienen una forma de comprender oral, aunque el que tradicionalmente componía haya aprendido a escribir⁵⁹, seguirá manteniendo la forma oral del discurso para que le comprendan los que le escuchan⁶⁰. Como vio Sherzer, existe una relación directa entre patrones de habla y los demás patrones socioculturales, lo que provoca que el lenguaje dependa directamente de las estructuras sociales (SHERZER, 1983, 18). Significa que, aunque escriba y lea el texto, la forma de expresión se mantiene oral porque es necesario pronunciarlo oralmente y con formato y dicción oral para que el que lo escucha pueda comprenderlo y memorizarlo mejor (THOMAS, 1992, 9, 49). También porque la sociedad presiona hacia el modelo de conducta social.

Como decía Finnegan, la oralidad tiene tres componentes: la comunicación, la composición y la transmisión (FINNEGAN 1977, 16-24) y para que los cambios mentales producidos en el poeta lleguen a nosotros a través de la documentación histórica, también tiene que haber un cambio en la forma de comprender por parte de la sociedad, no exclusivamente del poeta. De hecho, Jousse observó que en Próximo Oriente, las poblaciones alfabetizadas en lenguas semíticas mantenían las composiciones orales y el tipo de lenguaje y pensamiento oralizado precisamente porque no es una escritura fonética y por la importancia social del lenguaje oral (2010, 62)⁶¹. Seguramente, el cambio mental exista pero la adopción de ese cambio es más paulatina y está relacionada con el modo de recepción social de ese cambio. Esto explica lo que decía Gandz de que no hubo cambios bruscos iniciales con la introducción de la escritura (GANDZ, 1935, 253-4) y también establece puntos intermedios entre la oralidad primaria y la secundaria⁶² en función de variaciones provocadas por intereses socioculturales y por el fin que cada sociedad da a la escritura, a la oralidad y a las posturas intermedias entre oralidad y escritura (FINNEGAN, 1977, 17, 160; BAKKER, 2000, 9).

⁵⁹ En este caso, estamos hablando de una sociedad de oralidad secundaria, si atendemos a la distinción que hace Havelock entre oralidad primaria, donde nadie usa escritura fonética, y oralidad secundaria, donde ya hay gente que sabe escribir y eso provoca que haya cambios relacionados con la forma de comunicarse y de pensar (HAVELOCK, 1996, 78, 95-111).

⁶⁰ Robb considera que el discurso épico pertenece al que lo escucha y lo entiende (1994, 23).

⁶¹ La edición original del libro de Jousse es de 1925. Lord también consideraba que un cantor que dominara bien la técnica oral continuaba componiendo oralmente a pesar de haber aprendido a leer y a escribir (LORD, 1968, 2, 4).

⁶² Para la cuestión de oralidad primaria y secundaria *vid.* Kelber (1983).

Es preciso puntualizar en este momento que los estudios que se han hecho para comprender el funcionamiento de la oralidad y su aplicación en las sociedades y las mentalidades antiguas han sido principalmente filológicos⁶³ y antropológicos⁶⁴. Naturalmente, esta investigación tendrá muchos aspectos que recordarán al lector a este tipo de estudios, especialmente para el caso de Alcmán y el estudio de la alfabetización que son los que más se prestan a ello porque la mayor parte de los trabajos dedicados a estos aspectos se han hecho desde estas ciencias. No obstante, el estudio que planteamos es de tipo histórico y pretende ser integrador. La aplicación histórica general ha venido más desde una perspectiva comparativa con la antropología, como se evidencia en la obra de Henri Jeanmaire sobre la iniciación espartana (1939). Las obras más relevantes son las de Havelock y Goody que han estudiado el cambio en la forma de pensar de la oralidad a la escritura. La intención en este primer bloque de tesis no es desgranar los poemas de Alcmán en cuanto a la forma de composición de los mismos, como ha hecho recientemente Kousoulini (2013), ni tampoco hacer una comparativa antropológica con otras sociedades fuera del ámbito griego. La intención de esta primera parte de la tesis doctoral es contextualizar a Alcmán y sus partenios, su papel social y el funcionamiento de la lírica coral alcmánica como forma de inculcar ciertas ideas y modelos de conducta en las mujeres espartanas. La contextualización y la aplicación de la teoría de la oralidad, junto con los aspectos relacionados con la construcción de la tradición y la teoría de la interpretación (*performance theory*; GODHILL, 1999, 11), permiten entender mucho mejor la evolución de la *paideia* en Esparta hacia un modelo que se construye en época clásica enfatizando precisamente el carácter tradicional del mismo.

Es, por tanto, necesaria una aproximación donde se integren las distintas metodologías unificadoras que ya hemos planteado en la introducción metodológica, principalmente la oralidad, en la que estamos haciendo especialmente hincapié en este capítulo, relacionada con la tradición, la identidad y las relaciones de género. Para ello, y por la necesidad de comprender el aspecto psicológico de la educación, es necesario comprender que la forma de expresarse de una sociedad oral, como la espartana de época arcaica, es diferente a la de una sociedad principalmente escrituraria, como la ateniense del siglo IV a.C., y también lo es con respecto a una sociedad que limita el uso de la escritura a ámbitos muy concretos, como ocurre con la Esparta clásica. Pero eso no

⁶³ Parry (1971), Lord (2003[1960]) y los que les siguieron.

⁶⁴ Goody (2003[1963]), Ong (1999[1982]) como ejemplos más conocidos.

significa que todas las sociedades escriturarias sean extremadamente diferentes de las sociedades orales ni que las sociedades orales sean iguales. Cada sociedad es diferente y la escritura es determinante en función del valor que cada sociedad dé a esa tecnología⁶⁵.

Según Goody y Watt, la mentalidad oral está asociada al contexto y a las cosas materiales. Las personas que se forman con este modelo educativo no son capaces de desarrollar la capacidad de abstracción a la manera que lo hace una capaz de leer (GOODY y WATT, 2003, 41). A pesar de lo radical de esta postura, debemos entender la introducción de la escritura como un mecanismo tecnológico que impulsa la reflexión y un mayor conocimiento de la información pasada y presente, sin que por ello debamos negar parte de la capacidad de abstracción de las sociedades orales ni otras posibles causas del fenómeno. El modo de enseñar, de aprender y de memorizar de una sociedad oral se diferencia del de las sociedades con escritura⁶⁶, principalmente en la indefinición de las enseñanzas. No hay una intención de crear asignaturas o de hacer explícito lo que se quiere enseñar, simplemente se usa la metodología oral para inculcar una serie de paradigmas que se pretende que pervivan, pero son ideales entremezclados no definidos explícitamente como “políticos”, “sociales”, “religiosos”, “intelectuales”, etc., sino que se comprenden en su contexto y están intrínsecamente interrelacionados.

Carothers (1959, 309-311) y McLuhan (1969, 44-48) comprendieron que, en las sociedades prealfabéticas⁶⁷, “oír era creer”, es decir, el oído era la forma de la transmisión verdadera del conocimiento, pero cuando se introdujo el alfabeto fonético, el ojo pasó a ser la forma de adquisición de la información⁶⁸. Muchos investigadores tradujeron este paso en la aparición de la capacidad de definición de conceptos abstractos (HIRSCH, 1977, 21-23; ONG, 1999, 81), así como el desarrollo de la capacidad de crítica (CAROTHERS, 1959, 317-318)⁶⁹, análisis (HAVELOCK, 2002, 174) y de

⁶⁵ Para la variabilidad de esta consideración social de la escritura y la oralidad, ver el capítulo “Espartanos analfabetos y propaganda ateniense” del bloque IV donde se habla de las diferencias entre Atenas y Esparta.

⁶⁶ Por sociedades orales nos referimos a sociedades donde la escritura está poco desarrollada y limitada a una pequeña élite, aunque exista la tecnología. No es lo mismo saber escribir el nombre y leer frases muy cortas que saber explicar detalladamente por escrito una cuestión compleja. Al igual que no es lo mismo una sociedad donde la élite lee y escribe y la población no tiene ningún contacto con la escritura. Para los grados de alfabetización *vid.* Cascajero (1993, 101).

⁶⁷ Puntualizamos que la postura de McLuhan es demasiado radical, en el sentido de que toma la sociedad como un grupo homogéneo y cerrado. De hecho, dice que las culturas orales actúan y reaccionan siempre a la vez (MCLUHAN, 1968, 96). Es una visión errónea considerar homogénea una cultura sólo por su forma de comunicación.

⁶⁸ En *Hipólito*, el testimonio escrito puede ser falso y no puede desafiar al testimonio oral del interrogatorio. De hecho, Hipólito reprocha a su padre que prefiera la documentación por escrito (Eur., *Hipp.* 1055-1064)

⁶⁹ Con capacidad de crítica se refiere principalmente el análisis y crítica textual gracias a la posibilidad de revisar lo que se transcribe. No debemos negar la capacidad de crítica de una sociedad oral sólo porque no

compartimentación de las ideas en temas y categorías (LURIA, 1976, 98). En Grecia este hecho se observó en la famosa fórmula “del mito al *logos*” que se ha utilizado muy a menudo para explicar la aparición de la historia, la filosofía y, en definitiva, la capacidad de razonamiento. No obstante, estas formas de ver el fenómeno de la aparición de la escritura se consideran, hoy en día, matizables. Se ha limitado mucho el supuesto cambio de mentalidad producido por la escritura (SCRIBNER y COLE, 1981, 10) y se ha relacionado con otros hechos históricos (CASCAJERO, 1993, 95-144). Pattison, por ejemplo, negaba que la escritura fuera lo único que había hecho la mentalidad griega escéptica, lógica, histórica y democrática (1982, 46) y, más recientemente, se ha expresado la necesidad de estudiar el fenómeno escriturario en función de las sociedades que lo adoptaron (ANDERSEN, 1989, 75)⁷⁰, como planteamos nosotros en esta tesis, unido a la importancia de lo oral.

La propia aparición de la historia como ciencia sí está asociada a la escritura por la necesidad de concretar en el tiempo el análisis que se está haciendo en relación con las distintas variables históricas. La visualización de la cronología aparece con la escritura (MCLUHAN, 1993, 92), pero antes la “historia” relevante para los pueblos era la relacionada con el presente, no con el momento histórico concreto porque, al contarlo de forma oral, queda influido y contextualizado en el presente (CONNERTON, 1989, 21; ASSMANN, 2011, 43) ya que nuestra mente recuerda reconstruyendo una relación de situaciones presentes en nuestra memoria (BARTLETT, 1995, 209). Por esta razón, Connerton, Halbwachs (1992) Nora (1984, XIX) y sus seguidores opusieron historia a memoria considerando la primera una construcción cultural basada en la reflexión intelectual sobre el pasado. No obstante, las críticas de Assmann (2011, 21-23), Russell (2006, 797-798) y Tamm (2013, 463) han demostrado que existe una memoria crítica y una historia vinculada a la memoria, una *mnemohistoria* en palabras de Assmann (1998, 1-22), que define la historia inventada y reconstruida en el presente.

La historia primitiva de los pueblos, su memoria social, se confunde con los mitos porque explica el origen de la comunidad pero se narra con muchas influencias de su

la veamos en la documentación o porque las fuentes nos reflejen una homogeneidad basada precisamente en una mayor escasez de noticias que se recuerdan.

⁷⁰ Finnegan (1977) fue la primera en hacer la crítica y en exponer la necesidad de establecer variaciones y distinciones entre la literatura oral y, a partir de ella, muchos autores han propugnado esa necesidad. El libro editado por Schoesboe y Larsen (1989) es un buen ejemplo de ello.

propio presente⁷¹ y queda un vacío entre el pasado mítico y el pasado reciente que es lo que Vansina llamó *floating gap* (vacío flotante) (VANSINA, 1985, 168; ASSMANN, 2011, 51). Además, tiene mucho que ver también con los límites de la memoria puesto que lo que se recuerda es lo útil para la comunidad: el origen y lo que afecta en la actualidad (CONNERTON, 1989, 37; GOODY y WATT, 2003, 54). No hay una línea cronológica, como también ocurre en los poemas épicos donde no es necesaria porque lo que interesa es lo que ocurre, no cuándo ocurre.

La oralidad es pragmática y mucho más directa porque la palabra siempre tiene un significado concreto en el momento en que se usa (ONG, 1999, 52), por esta razón el conocimiento oral está más asociado a lo que el individuo conoce y no es necesaria una contextualización de lo que se dice porque todos los implicados conocen el contexto⁷². Además, este pragmatismo se refleja a la hora de seleccionar lo que se recuerda porque la memoria es limitada, pero se puede potenciar que unas ideas se recuerden frente a otras creando un código mnemónico (VANSINA, 1985, 43). De esta manera, a través de una historia narrativa se recuerdan mejor las ideas que se pretenden enseñar, precisamente porque se contextualizan en una historia mayor y porque el individuo ya sabe cómo transcurre la situación y remite lo que oye a recuerdos de su mente (HAVELOCK, 2002, 95). Desde el punto de vista de la psicología cognitiva, Paivio (1975, 148-9) y Rubin (1995, 50) confirmaron que para la secuencia memorial era mejor el procesamiento verbal, es decir, la construcción de una secuencia narrativa. Minchin (2001), siguiendo a Schank y Abelson (1987), vio en Homero la presencia de patrones narrativos⁷³ que son expresiones de guiones cognitivos (MINCHIN, 2001, 39), o lo que es lo mismo, una estructura cognitiva y secuencial que permite al autor construir una historia más o menos compleja en virtud de lo que conoce, los objetivos que tiene la audiencia y las acciones

⁷¹ Especialmente significativo en este sentido es lo que dice Hippias sobre los intereses intelectuales de los espartanos. Responde a Sócrates diciendo que los espartanos escuchaban con mucho interés las cuestiones relativas a los héroes y a su historia (Pl., *Hipp. Ma.*, 285d)

⁷² Dice Vansina que los estudiosos debemos conocer el sentido literal e intencional porque la intención es lo que el que compone entiende como obvio pero el de fuera no comprende (1985, 68). Por esta razón es tan importante comprender el contexto en el que cualquier poema se componía.

⁷³ Los guiones son fórmulas que el ser humano conoce, patrones secuenciales que permiten una deducción lógica en virtud de ideas conocidas. Uno de los ejemplos que ponen Schank y Abelson es el patrón para comer en un restaurante que implica que hay un camarero, cuando se pide algo para comer se acabará pidiendo la cuenta, etc. (SCHANK y ABELSON, 1987, 57-61) En el ámbito narrativo, Propp trabajó con este tipo de guiones basado en historias tradicionales rusas (PROPP, 2014 [1928]) para reducir las historias a patrones lógicos, es el origen del estructuralismo que luego desarrolló Lévi-Strauss y otros tantos seguidores.

rutinarias (MINCHIN, 2001, 70). Todo ello está completamente ritualizado: la forma, el contenido, la actitud del intérprete y la actitud de la audiencia.

El propio hecho de la composición poética nace de la necesidad de crear mecanismos para poder recordar lo que se quiere expresar. Se consigue, además de construyendo una forma narrativa, estructurando de manera matemática la composición⁷⁴, haciéndolo rítmico y relacionándolo con algo que produce placer como es la música, pero una música repetitiva (HAVELOCK, 1996, 105; 2002, 147-151), sin las variaciones que se buscan hoy en día, porque lo que se pretende es que ayude a recordar la palabra⁷⁵, como ocurre con la danza (HAVELOCK, 2002, 147).

Los mecanismos mnemotécnicos no son sólo una herramienta para que los recuerde el que los compone⁷⁶, sino principalmente formas para que el público integre mejor en su mente las ideas que el poeta pretende expresar porque la oralidad implica que el emisor y el receptor del mensaje estén en contacto directo. Los griegos llamaban a todo el proceso *mimesis*⁷⁷. Es la experiencia rítmica inducida y una forma de identificarse con las palabras y acciones de otro cuando se escucha poesía cantada (Pl., *Resp.*, 601a-c), lo que permite que la educación tradicional tenga como objetos de aprendizaje tanto a los niños como a los adultos. De hecho, Platón ya dice en el Fedro que el verso es útil para el aprendizaje porque es fácilmente memorizable (Pl., *Phaed.*, 267a) pero también era una forma de engaño porque los poetas sólo daban una imagen bella de la realidad, sin que fueran enseñanzas prácticas y útiles para el que lo escuchaba (Pl., *Resp.*, 601a-b). Los poetas para Platón utilizaban para su modelo comunicativo (*lexis*) un exceso de imitación o actuación (*mimesis*) (ROBB, 1994, 225)⁷⁸; o lo que es lo mismo, un proceso ritualizado

⁷⁴ Es una forma de codificarlo para reconstruir el esquema en la memoria (CONNERTON, 1989, 27)

⁷⁵ La música sostiene el patrón verbal, la métrica, por eso tiene que ser sencilla y repetitiva (LORD, 2003, 37; NOTOPOULOS, 1938, 468).

⁷⁶ Lord dice que los poetas no memorizan sino que el lenguaje mismo es la base de la composición y de la recomposición tradicional (1979, 576, 583), no obstante, el recuerdo de los estudios iniciales de los bardos, que él mismo estudió en *The Singer of Tales* evidencia que la memoria tiene un papel fundamental para recordar las fórmulas y las estructuras temáticas de las canciones. Lo que ocurre es que, llegado el punto en el que el poeta ya tiene los conocimientos integrados, recurre a la memoria de manera automática, no tiene que intentar memorizar apenas aspectos nuevos, sólo la estructura y, quizás, los nombres de los héroes. El poeta aprende los datos de las nuevas canciones y él mismo las compone pero también aprende, con la práctica, a retener más eficientemente los datos, es decir, aprende a aprender (RUBIN, 1995, 144).

⁷⁷ *Mimesis* es la expresión poética por la capacidad de conseguir que el público se identificara con lo expresado (HAVELOCK, 2002, 56). Herington y Nagy ven el concepto como una reinterpretación de la composición que acabó abandonando el sentido dramático para convertirse en una imitación que es lo que se ve en Aristóteles (*Poet.*, 1448b17) (HERINGTON, 1985, 25-6; NAGY, 1996, 54).

⁷⁸ Como observó Robb, Platón no dice qué propone para sustituir a la mimesis pero dice que es necesario eliminarla de la educación (1994, 227). Hay otras interpretaciones para el significado.

de transmisión, una misma manera de transmitir ciertas ideas. Precisamente son ideas conocidas porque los poetas las enseñan y las élites dominantes favorecen que sea así, estableciendo pequeñas variaciones sobre historias sobradamente conocidas.

La famosa expresión de McLuhan “el medio es el mensaje” (MCLUHAN, 1969), adquiere en el contexto de la poesía oral y de la música una significación fundamental porque es tan importante lo que se transmite como la forma en que se transmite (RAPPAPORT, 1999, 38) y el conocimiento del lugar y de los implicados en el ámbito de representación (PETROV, 1989, 79). Esto es así porque el medio permite mantener el interés del espectador. Además, en las culturas orales, no existe sólo pretensión de que el espectador esté atento, sino que se debe crear una relación directa y empática para que el receptor comprenda lo que ocurre (MCLUHAN, 1993, 67, DUPONT, 2001, 120). En un contexto donde el poeta actúa como educador, mantener al público atento es fundamental y se consigue a través de la rítmica y de la contextualización narrativa. El compás musical consigue organizar las unidades rítmicas y enfatiza ciertos aspectos que el poeta quiere recalcar (MINCHIN, 2001, 86).

Milman Parry inició los estudios de oralidad demostrando que los hexámetros estaban formados por fórmulas completas que se ajustaban perfectamente a la composición, de manera que el poeta podía añadir esas fórmulas por conveniencia métrica, haciendo incluso pequeñas variaciones⁷⁹ y dando lugar, a veces, a contradicciones (PARRY, 1971)⁸⁰. Esto no significa que fueran improvisaciones completas sino que el uso de formulismos escuchados con mucha constancia permitía al bardo utilizarlos de distintas maneras según su propia necesidad durante la composición (NOTOPOULOS, 1938, 471). Sherzer vio que los formulismos permitían establecer una similitud palabra por palabra o variaciones pequeñas del texto (SHERZER 1983, 193). Eran totalmente necesarios para poder seguir una trama narrativa organizada y episódica que les permitiera componer poemas largos de forma oral (ONG, 1999, 137-141). Lord continuó los estudios de Parry aumentando la documentación de los poemas largos

⁷⁹ Parry fue incluso menos radical que muchos de sus seguidores, como Buchan, que consideraba que la técnica y método de composición era especial en la oralidad (BUCHAN, 1972, 55, 58).

⁸⁰ Citamos el libro donde se recogieron todos los trabajos de Parry porque se observa con claridad la evolución de sus hipótesis en conjunto, desde los primeros estudios basados en la problemática de la cuestión homérica a través del estudio de los formulismos tradicionales (en su tesis doctoral titulada: *L'Épithète traditionnelle dans Homère; Essai sur un problème de style homérique*, de 1928), hacía una comparativa antropológica que evidenciaba el carácter oral de las composiciones homéricas (en *Studies in the epic technique of oral verse-making. I. Homer and Homeric style*, de 1930). Para estudiar las influencias de Parry y la evolución de su teoría *vid.* Foley (1988).

yugoslavos que componían de manera similar a la homérica. Este autor consideraba en *The Singer of Tales* que, al aprender a leer y a escribir, los poetas dejaban de componer oralmente y abandonaban la técnica de composición (LORD, 2003, 129-130), opinión que ha sido criticada y matizada (BAKKER, 2000, 25). No obstante, aunque aceptáramos que los bardos perdían la capacidad de componer los poemas largos con la escritura, debemos tener en cuenta que, si la educación recibida por toda la sociedad era oral, la comunicación en las sociedades con poca población alfabetizada debía mantenerse de forma tradicional para seguir llegando de la misma manera al receptor.

Probablemente, los estudios de Lord no sirvan como comparación paralela estricta precisamente porque la sociedad en la que vivieron los bardos yugoslavos tenía la alfabetización mucho más difundida que en el arcaísmo griego (THOMAS, 1992, 46). Es posible que el abandono de la composición oral tenga que ver con el valor de la escritura en el mundo contemporáneo y con las enseñanzas que, junto con la escritura, se potencian. El mismo Lord concretó su opinión en trabajos posteriores donde observó que, aun sabiendo leer y escribir, eran capaces de componer oralmente y de ponerlo por escrito (LORD, 1968, 4), como también se ha documentado para otras épocas anteriores y posteriores a la homérica (TEFFETELLER, 2007, 69). Además, los bardos yugoslavos eran también conscientes de que en su época la escritura se primaba frente a la oralidad, como evidencia el hecho de que algunos de los bardos pretendieran reivindicar su actividad poética frente a la escritura (LORD, 2003, 28), lo que indica la presencia social de un prejuicio escriturario frente a la tradición oral⁸¹. Como bien criticó Havelock, los bardos yugoslavos improvisan mucho más que lo que reflejan los poemas homéricos y el alcance de la escritura en época homérica es muchísimo menor que a principios del siglo XX (HAVELOCK, 2002, 98). De hecho, probablemente la composición de los poemas largos homéricos, aun siendo tradicional, también se pensaba y componía antes de expresarla al público, como dice Thomas, porque no sólo hay formulismos⁸² sino estructuras formularias mayores y otras que no lo eran (1992, 38-42). Sin embargo las composiciones de los bardos son mucho más monótonas y los formulismos están menos desarrollados (KIRK, 1962, 86). Eso no niega que haya innovación en Homero durante el propio proceso de interpretación de los poemas (SCODEL, 1996, 66), pero refleja la

⁸¹ Prejuicio que pervive en los investigadores también. Definimos lo oral no como la descripción de la situación de hablar sino como la oposición a la escritura propia de una época o cultura diferente a la nuestra (BAKKER, 1996, 7).

⁸² Magoun decía que la técnica de composición oral es totalmente formular (MAGOUN, 1953, 443-467), idea que hoy en día está totalmente descartada.

variedad de formas de composición durante la interpretación dentro de la ingente cantidad de obras de carácter oral y la determinación de las mismas según el contexto histórico, social y compositivo. Al fin y al cabo, el poeta oral está condicionado, a la hora de decidir la proporción de formulismos o de improvisación que usa, por el momento de la interpretación (RUBIN, 1995, 130)⁸³ y el público al que se lo transmite. Cada interpretación es única y con validez propia y cada canción tiene muchos autores que son todos los que la interpretan, haciéndola diferente cada vez (FINNEGAN, 1977, 65-66).

El caso yugoslavo frente al griego refleja perfectamente la importancia del contexto, pero un contexto que condiciona muchas características de la poesía, no provoca el nacimiento de un tipo de poesía que calca la sociedad que lo había creado⁸⁴, como planteaban Buchan, Bowra y Chadwick (BUCHAN, 1972, 18, 26; BOWRA 1962, 15-16; CHADWICK, 1967, 432ss), sino, más bien, poesías acordes con las necesidades sociales y la ideología imperante. La visión social de la oralidad y la escritura es diferente, porque los bardos podían ver cómo sus hijos iban a la escuela a aprender a leer pero un griego del siglo VII a.C. no. Además, en esa época, la tradición educativa era oral y, de hecho, Sócrates, en la *República* de Platón, es una figura reacia a un tipo de educación totalmente escrita.

No debemos pensar en la oralidad y la escritura como categorías contrapuestas y cerradas. Hay gran cantidad de situaciones intermedias: no es lo mismo saber leer y escribir el nombre de cada uno que poder leer y comprender a Nietzsche, por ejemplo. Hoy en día, la capacidad de leer y escribir implica conocimientos mucho más profundos por el tipo de información que se lee, que ya es abstracta *per se*. Los bardos yugoslavos estaban inmersos en un mundo donde la escuela aportaba más información de la que aportaría la escritura primigenia griega. Además, estaban acostumbrados a tratar con gente que sabía leer y escribir. En cambio, la población oral griega de las primeras letras, no tenía esos contactos y fueron ellos mismos los que crearon en sus mentes la capacidad analítica introduciéndola poco a poco en las composiciones orales, como se observa en Hesíodo (HAVELOCK, 1996, 139) y en los primeros filósofos. Además, escritura y oralidad interaccionan constantemente (THOMAS, 1992, 27) y de maneras muy

⁸³ Rubin también indica que las restricciones lingüísticas del género limitan al poeta, aunque realmente, la división en géneros es de época alejandrina y las novedades, en su momento, no se ven como cambios de géneros sino variantes por la propia evolución de la poesía.

⁸⁴ Idea de que una sociedad de príncipes crea una poesía heroica y una sociedad feudal crea una poesía popular, folclórica.

diferentes en función de quiénes son los individuos que relacionan ambas. No existe, entre los griegos que escuchaban a los poetas en época arcaica, una diferencia antitética entre cultura oral y escrita, sino entre cultura de los cantores, y su memoria como fuente de conocimiento, y cultura que fija las palabras por escrito (DUPONT, 2001, 10).

La educación oral griega, como la de otras comunidades analfabetas, dependía de la poesía porque era el método formativo conocido hasta el momento en que se difundió la escritura entre estratos sociales más amplios. Los griegos eran perfectamente conscientes de esta función didáctica y memorística de la poesía que, como recuerda Detienne, tenía tres aspectos: *Meleté*, la disciplina para el aprendizaje, *Mnemé*, la función psicológica que permite la recitación y la improvisación (es decir, los aspectos memorísticos que permiten la poesía)⁸⁵ y *Aoidé*, que es el producto final, el canto épico (DETIENNE, 1983, 24). Todos estos aspectos se unen en la figura del poeta, capaz de acaparar todo el conocimiento social de su época. El maestro es el que recuerda y el que conoce, en definitiva, el “maestro de la verdad”, como le llama Detienne, pero a él llega todo ese conocimiento gracias a las Musas, que dicen lo que es, lo que será y lo que fue (Hes., *Theog.*, 38)⁸⁶. Homero educa Grecia porque se pone el nombre de un solo poeta a dos grandes poemas que incluyen todos los paradigmas de lo que debe ser un hombre de la *polis*, un ciudadano que toma los modelos de conducta de los héroes (Dio Ch., 2,44) y de las leyes y comportamientos que tiene que desarrollar en sociedad⁸⁷, es decir, es una herramienta de la tradición (THOMAS, 1992, 30). El poeta en época arcaica es el que preserva la verdad, *aletheia*, entendida como la memoria (NOTOPOULOS, 1938, 468-9) en contraposición con el olvido⁸⁸ (BAKKER, 1993, 14-15; HASKINS, 2004, 12), por eso invoca a la Musa, porque ella debe ser la que le traiga a la memoria los hechos pasados

⁸⁵ Finnegan critica las visiones generales que consideraban la poesía oral como una composición memorística exclusivamente y resalta la variabilidad de posibilidades y de formas de composición oral (FINNEGAN, 1977, 58). En unas prima mucho más el aspecto memorístico y en otras la improvisación. Para el caso griego, como bien reflejaron Notopoulos (1938, 470) y Detienne, la memoria del poeta también está íntimamente asociada a la improvisación, es un punto intermedio que probablemente sea el más acertado porque un poeta no calcula el grado de improvisación y de recitación formular sino que depende del momento concreto de la interpretación, del contexto en el que recita (muchas veces, se busca que sea lo más exacto posible, como en los poemas religiosos) y del auditorio que le escucha.

⁸⁶ Realmente interesante para esta cuestión es el inicio de la Teogonía.

⁸⁷ Como dice Thomas, el poeta en Grecia arcaica es sabio, filósofo, memorista y artista (1992, 113). De esta caracterización viene la expresión de Havelock de la épica como la *enciclopedia tribal* y para el caso griego, la enciclopedia homérica que son los marcos de referencia y normas comunitarias (2002, 71, 138).

⁸⁸ El olvido es fundamental en los procesos de creación de memoria porque está relacionado con la selección de la información importante (PETROV, 1989, 78).

para que él los interprete (Pind. Fr. 150 Maehler) y porque de esta manera se asocia a lo religioso (DETIENNE, 1983, 27, 33).

El hecho de que cada héroe sea el paradigma de algo implica un análisis indirecto de los sentimientos y las virtudes que se quieren enseñar a los que escuchan y se hace utilizando figuras míticas conocidas por los oyentes⁸⁹, no abstrayendo las situaciones sino asociándolas a los personajes (HAVELOCK, 2002, 163, 179). El uso de los mismos personajes y lugares, incluso con variantes en las historias, implica que a la hora de inducir a nuevos pensamientos, el que escucha ya puede establecer una relación entre lo nuevo y lo conocido. Por esta razón, también se fomenta lo visual, porque es la forma de relacionar un ente concreto con una idea abstracta⁹⁰ que los oyentes orales entienden de forma concreta. En Grecia es muy común en la expresión de las virtudes. Por poner un ejemplo, “Odiseo es inteligente” significa en cultura oral que cualquier cosa que se quiera mostrar como inteligente se va a referir Odiseo y se diría “este personaje es como Odiseo”. Es mucho más fácil mostrar mediante ejemplos lo que es bueno o malo, lo deseable e indeseable, en definitiva, los modelos de comportamiento. Por otro lado, la asociación concreta también se vincula a la identidad comunitaria, es decir, la adscripción de un héroe a una u otra comunidad implica que las virtudes de ese héroe son las que priman y caracterizan a la comunidad. En realidad, es una situación que se retroalimenta porque el héroe adquiere características que la comunidad le adscribe y ese héroe, a través de la poesía, se muestra como el paradigma y el guía de lo que tiene que ser la comunidad⁹¹ (VANSINA, 1985, 106; ROBB, 1994, 173; ANDERSON, 2009). Por poner un ejemplo muy útil para el caso espartano, la figura de Heracles resulta paradigmática como ejemplo a seguir por los lacedemonios, sobre todo en lo referente a los valores militares.

Obviamente, en las culturas escriturarias también se utiliza la literatura ejemplarizante porque es mucho más fácil advertir las abstracciones, sensaciones y sentimientos utilizando ejemplos prácticos. Pero en la oralidad no es una opción a elegir,

⁸⁹ Nagy considera que la interpretación de un poema implica una reinterpretación del mismo utilizando arquetipos que son, tanto los personajes de los que habla como el propio poeta y su rol (NAGY, 1996, 61, 96).

⁹⁰ Platón crea un vocabulario de la abstracción, le pone artículos a adjetivos asociados a términos concretos y los convierte en nombres (ROBB, 1994, 175). Aristóteles considera que la gente que tiene la memoria educada tendrá mejor capacidad de raciocinio porque sitúa las ideas en lugares que les hacen tener una mente rápida (Arist., *Top.*, 163b, 24-30). Se está refiriendo, claramente, a un tipo de memoria visual.

⁹¹ Platón critica que los héroes se convierten en modelos a imitar cuando los modelos deberían ser personas valientes, piadosas y libres para que los ciudadanos no imiten lo malo (Pl., *Resp.*, 395c-d).

como ocurre en las culturas con escritura, sino el método de comprensión porque es el marco de referencia situacional cercano al mundo humano vital, como dice Ong (1999, 54-55). No existe una intención de analizar el discurso o de separar lo que se pretende expresar del ejemplo con el que se expresa. En las culturas escriturarias las relaciones causa-efecto son recurrentes pero no en las culturas orales porque son más concretas. Las culturas orales relacionan los efectos de los actos a través de ejemplos y paradigmas, por eso es tan importante la narrativa, porque los contextualiza en situaciones claramente comprensibles para el que los escucha y los relaciona entre ellos (DUPONT, 2001, 22). Pero aunque es narrativo y se relacionan unas acciones con otras, los hechos están aislados, en un momento concreto, una situación histórica específica y se relacionan entre ellos con expresiones coordinantes como “y luego” (HAVELOCK, 2002, 175-178), que, además, aportan dinamismo porque las acciones buscan ser ejemplarizantes y mantener al espectador atento. Además, estas oraciones coordinantes se relacionan entre ellas a través de una secuencia cotidiana (HAVELOCK, 2002, 178), es decir, situaciones que a menudo provocan una continuidad como: la guerra trae muerte y destrucción. En realidad, también es una relación causa-efecto, pero contextualizada en *esta* guerra en concreto y causando *esta* destrucción. No implica un análisis más allá de lo conocido, no se plantean las causas que han provocado la guerra desde el efecto sino que *ha ocurrido* algo que *ha provocado* otra situación.

En el caso de los poemas épicos juega un papel importante la contextualización de lo que se quiere enseñar en una narrativa con una temática atractiva para el que la escucha (HAVELOCK, 1996, 109) y con escenas muy visuales. De hecho, la narrativa es tan importante para inducir al individuo a ciertas formas de pensar que no cambia a lo largo del tiempo, lo único que cambia es la forma en la que el poeta llega al público a través de las emociones⁹² (Pl., *Resp.*, 605d-e; HAVELOCK, 2002, 95). No existe originalidad en la temática sino en la forma de composición que, en realidad, tampoco varía sustancialmente porque mantiene una serie de normas métricas y formulismos que permiten al poeta recordar y componer (PARRY, 1971, 195, 267-268; LORD, 2003, 33-37); sobre todo porque el ritmo organiza una jerarquía de unidades rítmicas y enfatiza localizaciones por líneas (RUBIN, 1997, 86) lo que hace que sea el método idóneo para aprender y enseñar en sociedades sin escritura.

⁹² No exclusivamente con la poesía, a través de las emociones se recuerda mejor (BUTLER, 1989, 14).

Lo que sí cambia es el dramatismo de la escena, la teatralización de todo lo que se está contando⁹³, la *performance*. Se representa porque es lo que llega al público de manera más evidente. La originalidad está presente en la forma de construir el poema (KIRK, 1962, 82). Los autores clásicos utilizan los mismos personajes míticos, sobradamente conocidos, para expresar sentimientos, modelos de conducta y situaciones asociadas al momento en el que viven los autores. La tragedia es fiel reflejo de esta situación pero también la lírica como en los poemas de Píndaro, por ejemplo, donde hay comparaciones entre atletas y héroes (*Ol.* 2, 1-8). Píndaro, como Tirteo, es un ejemplo del uso de paradigmas heroicos para asociarlos a figuras individuales.

La crítica platónica a Homero se encamina hacia este fin de los poemas épicos porque los poetas daban a la sociedad modelos de conducta cerrados y útiles para el control social (ROBB, 1994, 33). Sócrates proponía que la educación dejara de ser el aprendizaje literal de la tradición poética para establecer el examen dialéctico de las ideas, es decir, la crítica de las ideas a través del diálogo (HAVELOCK, 1996, 23; 2002, 197). Por eso Platón también critica a los poetas, porque se consideran los guardianes del conocimiento cerrado y Platón los ve como engañosos por el impacto emocional irracional que ejercen (Pl., *Ion.*, 533d-e). Son maestros de verdad y también maestros del engaño (DETIENNE, 1983, 83) porque no evolucionan en el conocimiento a través de la crítica y porque usan la persuasión para convencer y, a la vez, evitar la crítica. La dialéctica depende de un pensamiento reflexivo mientras que los poemas homéricos vienen condicionados por una forma de pensar oral y tradicional, con todas las implicaciones que ello conlleva. La dialéctica es oral pero crítica y actual. También es actual la poesía tradicional porque está contextualizada, pero es mucho más sutil y siempre se liga a lo antiguo.

El aspecto social de los poemas homéricos se desarrolla mucho más a partir del nacimiento de la *polis* y también adquieren mayor relevancia los poetas. Eso no significa que antes no existieran poemas épicos, de hecho, Homero cita elementos que se han podido datar en época micénica, sin embargo, hasta el surgimiento de las ciudades griegas la épica no adquiere una importancia cívica fundamental. Es el momento en que se potencia su carácter funcional para difundir y conservar los convencionalismos sociales

⁹³ Teatralización que en Grecia se encuentra vinculada a todos los aspectos de la vida. El simposio o la retórica de la asamblea ateniense son ejemplos muy bien conocidos, pero el comportamiento según los cánones que impone la sociedad también son elementos teatralizados porque siguen un patrón interpretativo.

y las leyes tradicionales⁹⁴ y, además, con intención explícita de los gobernantes de llevarlo a cabo de una u otra manera. La *polis* fomenta que los poemas homéricos se aprendan de manera explícita y se beneficia del método de enseñanza que imponen.

En Esparta, el papel de Homero es el mismo que Platón le reconoce para toda Grecia. De hecho, Plutarco dice que Licurgo trajo los poemas homéricos a Esparta:

Allí, precisamente, conoció por primera vez los poemas de Homero, que, al parecer, se guardaban entre los descendientes de Creófilo; y, dándose cuenta de que en ellos, junto con las invitaciones al placer y el desenfreno, se hallaba mezclado lo político y formativo, no menos digno de atención, los escribió con gran interés y los reunió con la idea de traerlos aquí. Existía ya, por cierto, una débil estimación de los poemas entre los griegos, pero no muchos eran los que poseían alguna parte, ya que la poesía iba difundiéndose de manera esporádica y conforme se presentaba la ocasión. El primero que la dio a conocer y mucho, fue Licurgo (Plut., Lyc., 4,5-6)⁹⁵.

El fragmento de Plutarco es un constructo histórico, pero es muy útil para entender la importancia de Homero en la creación de la identidad griega. Por un lado, se refleja la importancia política de los poemas en Grecia en épocas arcaica y clásica, haciendo que el legislador mítico espartano llevara a Esparta, y difundiera por toda Grecia, los poemas. Además, también se puntualiza que fue Licurgo el que les dio relevancia institucional desde un punto de vista *político y formativo*. Es decir, Plutarco hace que sea Licurgo el que comprenda la utilidad didáctica y política de los poemas homéricos para la formación de los ciudadanos, dignificando de esta manera al poeta y su obra.

Esta frase de Plutarco tiene implicaciones importantes. Plutarco no es el primero ni el único en recoger la tradición de que Licurgo fue el que difundió los poemas homéricos. También está presente en otros autores como Aristóteles (fr. 611, 10 Rose), Estrabón, Dión Crisóstomo, Eliano y Clemente de Alejandría (*Strom.* 1,117,3). Eliano parece tomar los datos del propio Plutarco porque dice que trajo los poemas de Jonia (*VH.*, 13,14), al igual que Dión Crisóstomo (2,44). No obstante, Estrabón, tomando la

⁹⁴ Havelock considera que todo cuerpo de normas tradicionales se perdería si no fuera incorporado a algún tipo de disciplina docente (HAVELOCK, 2002, 257), no obstante, esas normas tradicionales no tienen por qué ser controladas por el Estado, se pueden transmitir de manera familiar. El papel de la *polis* en este caso es fundamental porque pone en un lugar relevante para el gobierno la educación.

⁹⁵ Trad. A. Pérez Jiménez (1985).

noticia de Éforo (*FGrHist* 70 F 149), dice que Licurgo conoció personalmente a Homero (10,4,19), hecho improbable pero que pretende vincular a la figura más relevante de Grecia a nivel cultural, educativo y moral, con el personaje más importante de Esparta, no sólo en lo educativo y moral sino también en el ámbito legislativo. De hecho, la referencia de Estrabón a Éforo y la presencia de la noticia en Aristóteles reflejan una tradición que para Janni es bastante antigua (1965, 2, 56).

Estas noticias probablemente tienen mucho que ver con los intentos de justificar el papel hegemónico de Esparta tras la guerra del Peloponeso⁹⁶. La asociación directa del legislador espartano con los poemas homéricos pretende dar una imagen de Esparta menos aislada y vincular la hegemonía política a la difusión de los modelos de conducta tradicionales de la cultura griega. Esparta en época clásica muestra claramente su pretensión de ser el modelo de la cultura griega tradicional a través del inmovilismo, como bien evidencia Cicerón cuando dice que las leyes espartanas no cambiaron (Cic., *Flac.*, 63).

Por supuesto, que situemos esta tradición en el momento de la hegemonía espartana no significa que Homero no haya influido antes en la cultura espartana. De hecho, como muy bien reflejó Janni, los poemas de Tirteo y Alcmán tienen expresiones y referencias a la tradición homérica (JANNI, 1965, 2, 59). Además, la cultura espartana de los siglos VII y VI a.C., en cuanto a expresión artística, revela una influencia muy marcada de la Grecia oriental. Un ejemplo característico, citado por este mismo autor (JANNI, 1965, 2, 76-88) en relación con Homero, es el trono de Apolo Amicleo construido por Baticles de Magnesia⁹⁷.

El texto de Plutarco es interesante porque vincula la oralidad con Homero y la escritura con Licurgo pero la tradición sitúa en época de Pisístrato la compilación y edición escrita de los poemas⁹⁸. Dice Plutarco que, hasta la llegada del texto, los poemas

⁹⁶ Y también la violación de autonomía de ciudades como Corinto, Argos, Tebas o Tegea (CARTLEDGE, 1987, 243).

⁹⁷ Para el estudio de la iconografía del mismo: Martin (1976) Y Faustoferri (1996). Se ha planteado también que el propio culto fuera una introducción oriental (BURKERT, 1975, 52-75) aunque se critica esta teoría (GEORGOULAKI, 1994, 95-118).

⁹⁸ La tradición también lo asocia a modificaciones en las Panateneas (DAVISON, 1955, 1-21; ALONI, 1989, 65ss; BURKERT, 2007, 145), a veces en época de Hiparco (SHAPIRO, 1989, 43-47) y hay otra tradición que lo lleva hasta Solón (SLINGS, 2000, 69), y se ha visto posibles comparaciones con héroes homéricos como Ajax (BRADSHAW, 1991, 103-115). Cook duda de que el único manuscrito sea el de esa época precisamente, aunque sí acepta una fuerte presencia de la época de Pisístrato en la Odisea (COOK, 1995, 3-4), como también hace Catenacci (1993, 7-22). *Vid. infra* para bibliografía sobre esta discusión.

se difundían *de manera esporádica y conforme se presentaba la ocasión*, hecho que concuerda mucho mejor con un tipo de poesía oral, difundida por los propios bardos en sus viajes y entre un público escaso. También añade que *los escribió con gran interés y los reunió con la idea de traerlos aquí*. No sólo es un anacronismo⁹⁹ porque, por las fechas que cita Plutarco, Licurgo debió haber vivido y creado sus leyes en torno a la primera Olimpiada (776 a.C.) (Plut., *Lyc.*, 1,1-6), en época de la llegada de los Heráclidas (Plut., *Lyc.*, 1,5; Xen., *Lac. Pol.*, 10,8)¹⁰⁰, sino también por el hecho de dar tanta importancia a la escritura. Plutarco está recogiendo una práctica común en su momento histórico, pero, desde luego, no a mediados del siglo VIII a.C.¹⁰¹, que es una de las fechas que se da a la introducción de la escritura¹⁰². Lo interesante de este texto, completamente anacrónico, es que traza un cambio entre la oralidad y la escritura vinculando lo oral con lo antiguo a través de Homero y la escritura con el surgimiento de la legislación en la *polis* y la creación de una cultura común en Grecia. Pero no a través de cualquier lugar sino precisamente de Esparta y de su figura política más relevante, el legislador Licurgo. La relación Homero-Licurgo se asemeja a la medida política de Pisístrato encaminada a asociar los poemas con Atenas y con su política demagógica¹⁰³. En Esparta no es extraño

⁹⁹ Paradiso es la que mejor ha trabajado la construcción de la figura de Licurgo a lo largo del tiempo basándose en el concepto de anacronía (PARADISO, 2000).

¹⁰⁰ Hoy en día la historiografía tiende a rechazar la existencia de Licurgo, situando la creación mítica de su figura en época más tardía de lo que le atribúan Plutarco o Jenofonte, porque la primera referencia que tenemos de él es de Simónides (*FGrHist* 596 F 12). Además, Tirteo nunca se refiere a Licurgo, ni siquiera cuando parece parafrasear en su *Eunomia* la famosa Gran Retra (FORNIS VAQUERO, 2002, 34). No obstante, tampoco es necesario que lo cite Tirteo para que existiera. No hay pruebas evidentes de su historicidad, sino de la imposibilidad de que todas las medidas atribuidas a él realmente sean de su época. La fecha en la que vivió Licurgo está vinculada a la fecha de la Gran Retra y a la supuesta eunomía, el buen gobierno. También se ha fechado en época de Tirteo por su propio poema llamado *Eunomia* (Tyr. *Fr.* 1b G/P = Plut., *Lyc.*, 6,10). Hipótesis hay en todos los sentidos. Algunos pensaron que la Retra se creó en la vida de Licurgo, durante la primera olimpiada (776 a.C.) (SAKELLARIOU, 1975,57) o incluso antes y fue él mismo el que dio la Gran Retra (HAMMOND, 1950, 62). También los hay que fechan la Gran Retra en la primera mitad del siglo VII a.C. asociado a la Eunomía y a Tirteo (HUXLEY, 1962, 41; FORREST, 1963, 172; 1980, 58; CARTLEDGE, 1980: 104) y como un intento de describir el origen de las instituciones espartanas, construyendo una tradición asociada a Licurgo (KOIV, 2005, 263; NAFISSI, 2010, 112), otros como una construcción de época clásica (MEYER, 1966, 214).

¹⁰¹ Según Finley, entre el 1000 y el 750 a.C. (FINLEY, 1966, 19). McCarter (1975, 118) lo sitúa en torno a fines del siglo IX o principios del siglo VIII a.C. Carpenter, (1933, 8-9) Stroud (1992, 109) y Detienne (1986, 309) consideraban que se introdujo en torno al 700 a.C., mientras que Jeffery lo adelanta a mediados del siglo VIII a.C. (1990, 21). Cf. Powell (1991, 18-20).

¹⁰² Vid. nota *supra*. Según Powell (1991, 14-16), Jeffery (1990, 12) y Ruijgh (1995, 38), entró por Eubea por las relaciones con los fenicios, principalmente a través de Al Mina, que es muy probable que fuera el lugar en el que se creó un primitivo alfabeto griego. Para más bibliografía sobre esta discusión y sobre las razones del origen de la escritura alfabética vid. Schnapp Gourbeillon (2002, 263-287).

¹⁰³ La cuestión de la compilación de los poemas es dudosa (SLINGS, 2000, 74-76) y hay abundante bibliografía. Algunos consideran que lo que describe Homero de Atenas refleja la época oscura (SCOTT, 1911, 426-428; ALLEN, 1913, 47) y que Pisístrato no incluyó nada, sino que fueron puestos por escrito al inicio del arcaísmo (WADE-GERY, 1952, 11-14; POWELL, 1991, 188-190; CESARE CASSIO, 2002, 105-136), aunque la teoría tradicional decía que fueron Pisístrato, o Hiparco, los que mandaron ponerlo por

que se vincule al legislador puesto que la mayoría de las instituciones y las leyes se asocian al legislador por su propia pretensión de inmovilismo y tradicionalismo y por su memoria oral que relaciona todas las leyes y normas sociales con Licurgo. Las referencias de Plutarco, Éforo y Aristóteles se deben entender como una maniobra política para asociar la expansión de la identidad griega homérica a la identidad propiamente lacedemonia.

En época de Plutarco la escritura estaba ya muy difundida por Grecia, por lo que no debe sorprender que se imagine a un legislador escribiendo a pesar del anacronismo que ello supone para las fechas atribuidas a su vida. Las leyes licurgueas, sin embargo, son de carácter formular, breves y directas¹⁰⁴ y con una impronta religiosa por su origen supuestamente delfico (KOIV, 2005, 249) que le confiere mayor legitimidad.

De hecho, la importancia del posible origen delfico de la Gran Retra se entiende mejor si tenemos en cuenta el carácter divino de la palabra (ONG, 1999, 39) y la forma tradicional de expresión. Los espartanos muestran la Gran Retra como un oráculo, a pesar de que haya dudas de que en origen lo fuera¹⁰⁵, entre otras razones, porque el texto de Plutarco está en prosa¹⁰⁶. Lo importante es que, se presenta como la palabra de Apolo a través de la Pitia traído a Esparta por el propio Licurgo (Plut., *Lyc.*, 6,1-2) lo que da al documento una legitimidad incontestable porque es la palabra de Apolo, de ahí que sea fundamental su asociación real o inventada con Delfos.

No es el único caso en que en Esparta se tiene en cuenta la vinculación de la palabra sagrada con la ley. Taletas de Gortina actúa como *aysimnetes*, un purificador que acaba con una *stasis* en Esparta y que es familiar directo de Apolo, como Terpendro. Además viene de Gortina, la ciudad donde primeramente se pondrá por escrito un código legislativo (DETIENNE, 1992, 33). No hay que olvidar que Taletas, además de ser un *aysimnetes*, también fue poeta y otros poetas muy importantes como el mismísimo Solón,

escrito (MERKELBACH, 1952, 23-47; WHITMAN, 1958, 66; JENSEN, 1980, 96-111; SCHNAPP-GOURBEILLON, 1988, 805-821; 2002, 283). Aloni propone que sea Hiparco (1989, 65ss; 1998, 109-148), como también Shapiro (1989, 42-47).

¹⁰⁴ Ong dice que las leyes mismas de las cultural orales están encerradas en refranes y proverbios (ONG, 1999, 42)

¹⁰⁵ Algunos creen que la Gran Retra fue de verdad un oráculo (HAMMOND, 1950, 58; DEN BOER, 1954, 158-159; HUXLEY, 1962, 121, n. 283), pero otro nos (WADE-GERY, 1943, 62, VAN WEES, 1999, 22). También si fueron los espartanos lo que lo asociaron a Delfos (LÉVY, 1977, 88-89). Nafissi considera que puede ser una ley basada en un oráculo o un oráculo que confirma una propuesta de ley (NAFISSI, 2010, 109). Sea como fuere, los espartanos utilizaron la forma oracular de expresión para aportar una mayor legitimidad a la ley y a la importancia de Licurgo.

¹⁰⁶ Aunque no siempre los oráculos se dieron en verso (FONTENROSE, 1978, 10).

transmitieron sus ideas en verso. El verso permitía un aprendizaje más fácil (RUZÉ, 2001, 710), y, además, la ley arcaica también se componía de forma oral y se daba más importancia al papel del testigo que al documento escrito (ROBB, 1994, 99-101), lo que hacía mucho más relevante la parte oral del juicio. La ley, siendo oral y religiosa, hace que las palabras que la forman sean sagradas y, por tanto, tienen una legitimidad mayor que la que les da el propio Estado, fortaleciendo así su valor entre los ciudadanos. Por decirlo de otra forma, la Gran Retra tiene mucho más valor entre los espartanos precisamente porque emana de Apolo¹⁰⁷ y para el Estado espartano es mucho más fácil expresarla versificada porque son conscientes de que los ciudadanos la entenderán mejor y no se dudaría de ella.

La propia invocación a la Musa en los poemas arcaicos da a la composición la legitimación religiosa porque es la Musa la que inspira al poeta y la que le dice la verdad, *alethé* (Hes., *Theog.*, 28), que es un concepto que en Hesíodo ya está asociado a *diké* (DETIENNE, 1983, 43). Se comprende mejor por qué los poemas épicos se entienden como compendios de normas sociales y del saber de su época y por qué tuvieron un papel fundamental a lo largo de toda la historia de Grecia. Todo ello forma parte de esa ambigüedad y fluidez propia de las sociedades con escaso desarrollo escriturario donde se mezcla la ley con la norma social, lo religioso con lo político, etc. Todo ello permite situaciones de interferencia entre poesía, mántica y justicia (DETIENNE, 1983, 58) precisamente porque no hay intención de separar todos los aspectos de la vida social, sino, más bien, integrarlos. Todas las instituciones que nosotros diferenciamos, para los antiguos forman una red orgánica a la manera de las neuronas en el cerebro, con conexiones entre las distintas instituciones según la necesidad de una o varias. No se pretende separar, sino todo lo contrario, todas esas instituciones o abstracciones tienen sentido unitario y se conectan según las necesidades de la *polis*.

El ejemplo paradigmático de ley con implicación oral es la *rhētra* por la cual no se debían escribir las leyes para que los hombres las aprendieran de memoria (Plut., *Lyc.*, 13,1-2). Esta ley sí parece que se llegó a aplicar porque no hay ningún epígrafe legal en Esparta¹⁰⁸ que no esté vinculado a las relaciones con sus aliados o con sus enemigos

¹⁰⁷ Una vez se va imponiendo la escritura, el dios se vincula a la ley también escrita, se convierte en dios de los archivos (DENGATE, 1988, 204-207; FARAGUNA, 2015, 1) por su relación con la ley y porque los oráculos se empiezan a dar por escrito.

¹⁰⁸ Existe un reglamento relativo al culto de Démeter en dos inscripciones, una del siglo VI a.C. (*IG V 1*, 722) y otra del siglo II a.C. (WOODWARD, 1910, 54), y otro del culto de Zeus *Kataibates* (SOKOLOWSKI, 1962, 66-68). No hay ninguna normativa legal en formato epigráfico en Esparta y

(DETIENNE, 1992, 57). Sin embargo, tampoco era necesario por la primacía del derecho consuetudinario en las figuras de los reyes, los éforos y la *Gerusia* (CARTLEDGE, 2001a, 52) y por el sistema político oligárquico impuesto con las leyes atribuidas a Licurgo, especialmente radicalizado a partir de fines del siglo VI a.C.¹⁰⁹. Lo interesante de esta norma es la importancia que se da a la memorización como forma de interiorizar las leyes. La ley escrita no sirve para el que no sabe leer y el que sabe leer no siempre ha leído los documentos donde están inscritas. Sin embargo, la memorización, seguramente acompañada de música, propicia que todos los ciudadanos conozcan las leyes y las respeten porque están vinculadas a la palabra divina (RUZÉ, 2001, 711). Además, la ley no sólo es el grupo de normas que conforman la constitución de Licurgo, sino la costumbre, de la que también son modelo los poemas homéricos; de hecho, en Esparta resulta realmente difícil distinguir entre *ethos* y *nomos* porque están intrínsecamente ligados y asociados a la identidad colectiva. La costumbre comunitaria está vinculada a la oralidad y a la música porque de esa manera se transmiten las normas (RUZÉ, 2001, 715) y se construye identidad porque el lenguaje es el que crea el recuerdo oral (HAVELOCK, 1996, 121). Los espartanos tenían fama de ser los más sumisos a las leyes (Xen., *Lac. Pol.*, 8,1-2)¹¹⁰ pero la ley entendida como costumbre, es decir, como todo tipo de normativa social, a la manera de la ley homérica, es decir, la forma normal y normativa en la que actúan los personajes de los poemas homéricos.

En muchos casos, el estudio de la oralidad se queda enquistado en Homero pero no hay que olvidar que Hesíodo y los líricos posteriores también beben de la misma fuente oral, aunque evolucionada y, llegado el momento, influidos por un modo de pensar más analítico.

tenemos una ley asociada a Licurgo (Plut., *Lyc.*, 27,3) por la que se dice que sólo los hombres muertos en combate y las mujeres muertas de parto podían tener un epígrafe. Es dudoso que sea así porque la evidencia epigráfica no parece justificar que los epígrafes dedicados a mujeres sean precisamente en ocasiones de muertes durante el parto (DILLON, 2007, 153), aunque sí tenemos muchos ejemplos de inscripciones dedicadas a varones muertos en la batalla (DILLON, 2007, 156). *Vid.* bloque IV, sección “Papel cívico de la mujer como educadora. ¿Una *paideia* para las mujeres?” donde profundizo en esta cuestión.

¹⁰⁹ La segunda mitad del siglo VI a.C. muestra una situación de abandono progresivo de la ostentosa riqueza (CARTLEDGE, 2001b, 179; NAFISSI, 1991, 240-241; COUDIN, 2009, 32). Se ha asociado generalmente a las medidas del éforo Quilón (NAFISSI, 1991, 128) y, aunque se duda de su existencia, no hay por qué dudar de que Esparta llevó a cabo algún tipo de política suntuaria, como en Atenas, con el fin de buscar una mayor igualdad entre los ciudadanos y reducir el poder de familias aristocráticas poderosas. Este asunto lo discutimos en el capítulo titulado “El origen de la *agoge*”.

¹¹⁰ Esta cuestión la analizo en el bloque IV también, en varias ocasiones, pero también lo han examinado Cartledge (1987, 130) Birgalias (1999, 302), Humble (2002, 89) y Daverio Rocchi (2013, 18).

2. De la épica a la lírica. Lo que Alcmán aprendió de Homero y de Hesíodo.

Como habrá observado el lector, hemos puesto especial hincapié en los estudios sobre la teoría oral de Havelock, principalmente porque se centró en el sentido educativo de la épica. No obstante, el propio Havelock peca de considerar la épica como el único método educativo griego tradicional y de tratar a Homero como el educador panhelénico, dejando de lado a los educadores locales. Asimismo, considera que:

El primer fenómeno nuevo originado tras la invención del alfabeto fue la conservación de la poesía no didáctica, compuesta para ocasiones privadas o sobre temas no relacionados con el aparato docente. Estos cantos (...) habrían sido olvidados en condiciones normales, para ser sustituidos por otros, también efímeros. No obstante, una vez puestos en papiro o pergamino, mediante signos escritos, se hacen susceptibles de recopilación y uso posterior. De ahí el fenómeno, en Grecia, de los llamados “poetas líricos”, que no son sino los primeros de su clase en haber disfrutado de posibilidades de preservación. (HAVELOCK, 2002, 268).

Este texto contrasta con la consideración del mismo autor de que la poesía tiene como fin la memorización de lo que se dice en el poema, es decir, el propio fin didáctico de la métrica. Tampoco podemos asegurar con certeza que los poetas líricos pusieran por escrito sus composiciones, al menos en la época de Alcmán y de Tirteo. Es más, aun poniéndolos por escrito, el método de composición seguramente fuera oral (HUMPHREYS, 1978, 218) precisamente porque era el que habían aprendido ellos mismos y porque la forma de transmisión también era oral. El auditorio era analfabeto en su mayoría, fuera del grupo social que fuera, y estaba acostumbrado a una forma de comprender la información a través de la poesía (THOMAS, 1992, 62). Es más, seguramente los indicios que puedan verse como escriturarios en Alcmán, tengan que ver con el momento en que se pusieron por escrito y también con la descontextualización de la interpretación poética fuera de Esparta. Sabemos que, tras la muerte de Alcmán, sus poemas siguieron siendo recitados en contexto ritual en Esparta e incluso salieron de las

fronteras lacedemonias porque existen influencias de Alcmán en Píndaro y lo citan dramaturgos áticos del siglo V a.C.¹¹¹

La distinción de la lírica frente a la épica¹¹² y la negación de la oralidad de la lírica griega son construcciones modernas basadas en prejuicios folcloristas que consideran la épica como la tradición oral popular por excelencia y la lírica como una creación de individuos con una formación cultural mayor¹¹³. En realidad, no es más que un prejuicio cuyo origen está en las distinciones entre los estudios etnológicos centrados en el folclore (lo “popular”) (FINNEGAN, 1977, 2, 6-7¹¹⁴, BAUMAN, 1986, 7) y los estudios literarios e históricos que ven a los poetas como creadores y artistas al servicio de las élites. El problema, de hecho, es el que le surgió a Parry en el momento en que escribió que Homero, origen de la literatura occidental, era un bardo que componía cantos tradicionales con un método formular. Parry era perfectamente consciente de que su hipótesis iba a ser muy controvertida porque reducía a Homero a una figura similar a la de un juglar que entretenía a un público no demasiado culto, rechazando la imagen de gran poeta que había compuesto las dos primeras obras cumbres de la literatura universal. Los estudiosos posteriores, sobre todo Havelock, cambiaron esa imagen, fortaleciendo la relevancia de la oralidad, con el estudio de la importancia social de los poetas épicos. Aun revalorizando mucho la función social de la épica, mantuvo la idea de la característica popular de los poemas épicos frente a los poetas líricos que habrían sido más elitistas en su planteamiento¹¹⁵. Se considera a los poetas líricos como hombres cultos con conocimiento de la política y las normas de la aristocracia y, por tanto, *deben* saber escribir y *no pueden* ser tradicionales. Además, tenemos que pensar, en este caso, en una

¹¹¹ Ver el capítulo “Alcmán después de Alcmán: la canonización de sus poemas y su proyección exterior” del bloque IV.

¹¹² Distinguimos lírica de épica porque la lírica son poemas cortos y la épica son poemas narrativos largos.

¹¹³ Formación cultural mayor que se entiende como forma de pensar escrituraria. El prejuicio del que hablamos se vincula al prejuicio de la escritura, es decir, al hecho de pensar que una persona que sabe escribir es intelectualmente superior a una persona analfabeta y también a la distinción cultural entre una forma de componer escrita y otra oral (BAKKER, 2000, 9).

¹¹⁴ Criticado por Finnegan cuando se refiere a las aproximaciones románticas y evolucionistas en el ámbito de la oralidad. Posturas que enfatizan la idea de la oralidad como natural asociado al concepto del “buen salvaje” de Rousseau (FINNEGAN, 1977, 30-40, 47-48). Notopoulos como exponente claro para el caso griego (1964, 51) y Goody y Watt (2003) en el caso general de la teoría de la oralidad, muy criticados por Bloch (1989) que les acusa de haber vuelto a las teorías de la Ilustración (BLOCH, 1989, 29).

¹¹⁵ Frente a esta idea, hay estudios que han insistido mucho en el carácter aristocrático de los Poemas Homéricos. Van Wees, por ejemplo, trató la comensalidad como elemento cultural donde se expone el lujo, predecesor del simposio (2002, 147-179). En el mismo año Crielaard estudio también la autorrepresentación de la aristocracia en los Poemas Homéricos (2002, 239-296). Más actualmente, Montes Miralles (2006, 166-179) ha examinado también el papel de la aristocracia en Homero.

sociedad prácticamente analfabeta en todos los estratos sociales y no por ello es una sociedad menos avanzada¹¹⁶.

Seguramente, Havelock veía objetivos diferentes en la lírica por la mayor concreción temática de los poemas líricos. Si contextualizamos a los líricos en su propia comunidad o en el ambiente para el que componen, en su momento histórico y en el objetivo de sus poemas, seguramente veamos más similitudes con Homero que divergencias. La diferencia funcional principal entre épica y lírica es precisamente el aspecto local, una audiencia concreta (HUMPHREYS, 1978, 219; GENTILI, 1988a, 8-9, 56) y la especificidad de los paradigmas que se pretenden enseñar. Además, también incluye novedades técnicas con el cambio de la métrica (ANDERSEN, 1989, 81) pero es una evolución de la poesía que tiene fines más concretos y efímeros (HUMPHREYS, 1978, 218), no aparece como contraposición sino dentro de la línea de desarrollo de la poesía en una sociedad que cambia, es decir, entre la tradición y la innovación (GENTILI, 1988a, 34, 61). La lírica presenta mucha más diversidad en todos los sentidos, desde el tema, el auditorio o el método de creación, hasta el momento y el lugar donde se recitaba. Tenemos poetas tan diferentes como Semónides, que dependía de que le contrataran, hasta Solón, un *aristos* que, entre la variedad de sus poemas, también utilizó la poesía como método de transmisión de su política. La lírica es mucho más versátil que la épica, también en la forma de composición, lo que explica por qué es más ambigua a la hora de analizar su carácter oral o escriturario. Por esta razón, es necesario estudiar a cada poeta de forma específica, en función del contexto en el que compone cada poema¹¹⁷, pero eso no significa que debamos afirmar con rotundidad que los líricos componían por escrito siempre.

Scodel, de hecho, plantea que, incluso en las composiciones por escrito tardías y en las corales orales donde no hay espontaneidad, se pretende que la haya (SCODEL, 1996, 66) seguramente porque el auditorio y el propio poeta valoraban más la forma de composición tradicional aunque fuera por escrito. Esto complica la respuesta a la pregunta de si Alcman era un poeta oral primario o escribía sus poemas pero, al menos, la afirmación de Scodel permite certificar la importancia de la oralidad en la cultura griega

¹¹⁶ El prejuicio de la escritura está asociado a la idea de progreso que también es contemporánea, como observó Finnegan (1977, 24).

¹¹⁷ Por ejemplo, Dupont establece la diferencia entre el contexto simpótico, religioso y amoroso de la canción de Cleóbulo en el momento en que se compuso y la pérdida de todo su significado semántico en los agones poéticos (DUPONT, 2001, 73).

arcaica y la pretensión de mantener el método de composición y transmisión tradicional por parte de Alcmán. En los partenios, el poeta hace que las muchachas se dirijan directamente al público (*PMG* 1, vv. 50 y 56) como si ellas mismas estuvieran componiendo según hablan, cuando toda la audiencia sabe que el que componía esos poemas era el maestro, Alcmán. El estilo formular (KOUSOULINI, 2013, 423), al igual que el uso de la falsa improvisación, es parte de la interpretación, de la teatralización del ritual.

Cualquier autor moderno que niegue el carácter oral de la lírica griega podría aseverar que los cantos corales deben estar preparados anteriormente para enseñarlos a un grupo que es el que lo interpreta y que, por tanto, se debían escribir. En realidad, esto no niega que la composición y la interpretación sean orales. Como vio Finnegan, Lord consideraba que sólo cuando interpretación y composición iban unidas era un poema oral pero había otros momentos en los que la composición era previa a la interpretación y se había hecho de forma oral (FINNEGAN, 1977, 80; TEFFETELLER, 2007, 74) porque las formas gramaticales, los formulismos y el método de transmisión e interpretación eran orales. En el caso de Alcmán, seguramente estemos ante un hecho similar. El poeta compone con una metodología oral, lo escriba o no, y enseña de esa misma manera a las muchachas que forman el coro. Al existir música, la repetición del poema provoca el aprendizaje sin necesidad de que exista soporte escriturario y, además, permite que se divulgue con mayor facilidad. Por la fecha en la que vivió Alcmán y por el tipo de coro que cantaba sus poemas (muchachas y muchachos jóvenes principalmente), parece mucho más factible que la composición fuera oral, aunque previa a la interpretación y muy meditada. Es difícil pensar que en una sociedad como la espartana del siglo VII a.C., donde la escritura nunca tuvo un valor social y político muy relevante (lo que no significa que no existiera)¹¹⁸, enseñara a leer a grupos sociales secundarios, como las mujeres¹¹⁹. Asimismo, la escasa difusión del alfabeto en esa época parece reducir aún más el número de receptores de la escritura. Si bien es verdad que un personaje de importancia socio-política como Alcmán pudiera saber leer, la sociedad en la que vivía no había difundido tanto la escritura y la forma de transmisión debía ser oral¹²⁰.

¹¹⁸ *Vid.* capítulo “Espartanos analfabetos y propaganda ateniense” del bloque IV.

¹¹⁹ *Vid.* capítulo “Alfabetización femenina en Grecia” del bloque IV.

¹²⁰ En las páginas siguientes se incluyen la discusión sobre el contexto poético y social en el que vivió Alcmán.

Lo que cambia de Homero a Alcmán es muy sustancial pero no porque el método de composición sea escriturario. La situación es diferente porque el objetivo de la composición varía; también cambia el auditorio, el contexto en el que se recita e incluso se diferencia el compositor del intérprete. Todo ello es relevante y, sin embargo, Alcmán sigue teniendo aspectos que lo relacionan con Homero (GARZYA, 1963, 137), principalmente, el fin educativo de la poesía y el carácter tradicional del estilo poético, que no es exclusivo de la épica (KOUSOULINI, 2013, 424, 427).

En Alcmán se observa la continuidad del uso de formulismos homéricos (BOWRA, 1973, 32-33; JANNI, 1965, 60; PAVESE, 1967, 116, 120; HALPORN, 1972, 133; CARTLEDGE, 2001a, 44) y hay abundantes elementos de origen jonio o eólico, no exclusivamente dorio, que seguramente tengan mucho que ver con la continuación de las formas y temas poéticos tradicionales (KOUSOULINI, 2013, 427-8) en los nuevos métodos de composición y con la puesta por escrito tardía. Ya Bowra planteaba la influencia de la épica a través de Terpandro y también directamente en Alcmán (BOWRA, 1973, 30-33). Terpandro, para Bowra, fue el precedente más directo, mucho más influido por la épica porque se dedicaba a poner música a Homero y a componer él mismo en hexámetros con música de cítara (Plut., *Mor.*, 1132C). Terpandro estaba entre la épica y la lírica; había incluido novedades que luego otros irían desarrollando, como el propio Alcmán, cuyos fragmentos 26 y 107 fueron interpretados como proemios de partenios con una fuerte influencia directa de Terpandro e indirecta de la épica (BOWRA, 1973, 37). La lírica, en la forma de composición y en los temas, se entiende como una evolución de la épica con unos objetivos más locales y unas novedades compositivas que se van imponiendo paulatinamente.

Es muy probable que la propia difusión de la lírica de Alcmán en momentos posteriores también haya provocado cambios en la forma original de los poemas (CAREY, 2011, 439); pues al fin y al cabo, son siglos de transmisión oral desde que se compusieron hasta que se transcribieron los documentos que nos han llegado a nosotros¹²¹.

¹²¹ Vid. capítulo “Alcmán después de Alcmán” del bloque IV.

La presencia de fórmulas homéricas y de un lenguaje donde aparecen elementos de otros dialectos también se explica por el código mnemónico¹²², no sólo por la presencia de un estilo tradicional de composición. Estos formulismos no se usan sólo porque sean tradicionales sino porque el poeta recuerda así mejor la estructura y crea el poema con el conocimiento que atesora en su mente, aprendido mediante imitación (GENTILI, 1971, 65-66), y el auditorio entiende de manera mucho más fácil lo que se quiere decir porque lleva oyéndolo así desde siempre. Es lo mismo que decir que tienen un carácter didáctico porque la didáctica lo que busca es que el alumno aprenda de manera más fácil.

Las referencias a héroes homéricos como Áyax (*PMG* 8 y 69) u Odiseo (*PMG* 80) seguramente estén en consonancia con este código mnemónico y didáctico pero no lo podemos analizar porque los fragmentos que nos han llegado dejan pinceladas que sólo nos permiten saber que Alcman mencionaba historias del ciclo homérico. Quizás estos fragmentos de tipo heroico se recitaron en el simposio o en coros masculinos, asociados a la situación bélica que Esparta vivía en ese momento por la frontera de la Tireátide¹²³ y la Cariátide¹²⁴. Sólo se puede especular porque los fragmentos no son suficientemente amplios como para poder desarrollar una hipótesis bien fundamentada. No obstante, sí son muy útiles para el análisis del significado educativo de los mismos porque las narraciones y formulismos homéricos en Alcman también actúan como guiones cognitivos básicos (SCHANK y ABELSON, 1987, 57-61) que explican la continuidad de uso de estructuras lingüísticas anteriores. Estas estructuras mentales actúan como guiones que organizan la información mental sobre eventos y acciones (MINCHIN, 2001, 36) y permiten variaciones de los mismos si se mantiene la misma estructura. De esta manera, el uso de formulismos en los poemas de Alcman ayuda a que el auditorio asocie ideas nuevas con otras ideas antiguas perfectamente conocidas e integradas en el imaginario colectivo. En este caso, estas ideas novedosas están en consonancia con la ideología que la *polis* introduce y las ideas antiguas con los poemas homéricos y otros ciclos épicos. Estamos precisamente en el momento en que se construye la tradición espartana de la Gran Retra pero también existe una tradición anterior que es precisamente la homérica y

¹²² Ong considera que el hecho de que las oraciones sean acumulativas y haya tanta cantidad de paralelos, epítetos y locuciones tiene que ver también con el carácter oral de la composición (44-45), como ya habían hecho Parry y Lord anteriormente.

¹²³ Vid. Kelly (1970), Tomlinson (1972) y Fornis Vaquero y Domínguez Monedero (2014, 79-103).

¹²⁴ Vid. Rodríguez Alcocer (2017a, 135-150).

en Alcmán, de una manera u otra, están intrínsecas ambas tradiciones, la antigua y la nueva que se está creando en este momento.

En este sentido, hay autores como Ferrari o Nagy (1994, 84) que han propuesto un posible carácter panhelénico de la poética de Alcmán. En el caso de Nagy se refiere a la evolución de la lírica hacia un estilo lírico de tipo dorio cuyo origen estaría en Terpanandro y se fijaría en Alcmán o en Píndaro (NAGY, 1994, 93-114). Ferrari se centra más en una interpretación histórica y plantea que seguramente Alcmán estuviera mucho más influido por el exterior precisamente por el contexto histórico y cultural¹²⁵ en el que vivió, mucho más abierto a la realidad general griega que afecta también a la tradición literaria y filosófica, como dice Ferrari (2008, 8-10, 124-126). Carey también entiende a Alcmán en un contexto lingüísticamente panhelénico precisamente por el uso de varios dialectos y el aspecto cosmogónico al estilo de Hesíodo (CAREY, 2011, 442-3)¹²⁶ pero considera que las audiencias eran locales y el fin de su poesía también (2011, 439-441)¹²⁷. Probablemente sea exagerado calificar a Alcmán como un autor panhelénico precisamente por la razón que aduce Carey, ya que el contexto lingüístico panhelénico en realidad remite a la forma tradicional de composición heredera de la épica, no a una pretensión específica de ser panhelénico. Sí es importante entenderlo en un contexto mucho más abierto desde el punto de vista cultural, como plantea Ferrari, porque ese elemento caracteriza culturalmente a la Esparta de la época aunque la audiencia siempre fue laconia y con objetivos específicamente locales.

Alcmán, desde luego, no está inmerso en la Esparta del siglo V a.C., sin embargo, sí presenta características propiamente lacedemonias de su época, como la existencia del *thiasos*¹²⁸ que, pareciéndose en muchos aspectos al grupo de Safo¹²⁹, también tiene otras diferencias en la relación de las muchachas con el maestro, por ejemplo.

¹²⁵ Vid. *infra* en contexto histórico.

¹²⁶ También Rangos ha visto esta relación con Homero y Hesíodo (2007, 179)

¹²⁷ También Hornblower se refiere al carácter particularista de la poesía griega (HORNBLOWER, 2009, 56).

¹²⁸ Usamos *thiasos* en ocasiones para referirnos al grupo de Alcmán por la connotación religiosa que tiene la palabra (RAWLES Y NATOLI, 2014, 337). En el caso de Alcmán, el grupo coral tiene un sentido religioso claro. Hay autores que lo usan también para Safo (GENTILI, 1988a, 81) aunque se ha discutido si se debe usar con el mismo significado. En este caso, nos hemos decantado por usar otros términos menos específicos para el grupo sáfico.

¹²⁹ Vid. *infra* en el análisis del partenio 1, concretamente en el lugar donde se habla de la corego y de la organización del coro. Para la similitud lingüística: Calame (1977, 2, 94-97).

Es evidente que, con las fuentes que tenemos, la realidad arcaica griega tiene un aura homogénea, pero también existen diferencias específicas que precisamente están en consonancia con los particularismos de la *polis*. En el caso de Alcmán, el carácter “panhelénico” lo podemos ver en elementos relativos a las divinidades olímpicas¹³⁰, héroes homéricos (*PMG* 68 y 69) o a la pervivencia de las formas tradicionales de transmisión de la información. También podemos ver especificidades espartanas como la existencia de los coros en contexto socialmente amplio, no exclusivamente femenino (*PMG* 10b) o en la presencia de divinidades laconias como Aotis (*PMG* 1, v.87), los Dióscuros (*PMG* 2) o Poros (*PMG* 5) donde se ve muy bien la especificidad laconia porque Alcmán construye su poesía para contextos rituales (HINGE, 2006, 339) y simpóticos (NAFISSI, 1991, 206-224) propiamente espartanos. Su auditorio es lacedemonio y, casi con total seguridad, espartiatas. Por tanto, no es Alcmán el que tiene pretensiones panhelénicas sino la tradición lingüística y cultural en la que él mismo está inmersa (KOUSOULINI, 2013, 436) y también los sucesores que citaron e interpretaron sus poemas¹³¹. Además, es uno de los primeros líricos conocidos en Grecia, lo que le sitúa muy cerca de Homero en fecha y en tradición cultural. Quizás por esta razón Halporn dice que, para los antiguos, Alcmán tenían la misma posición para la lírica que Homero tenía para la épica (1972, 127).

Es lógico pensar en una evolución hacia formas poéticas novedosas de una manera transicional y no rupturista¹³². Además, la vida de Alcmán se encuadra en momentos en los que la *polis* de los lacedemonios está construyendo su propia historia, ideología e incluso sus fronteras físicas, lo que sitúa a este tipo de poetas en un contexto propagandístico y de creación de una identidad políada. La generalidad de Homero tiene mucho que ver con el nomadismo de los poetas épicos, mientras que los líricos arcaicos tienen una vinculación sociopolítica con la *polis* en la que viven, como es el caso de Alcmán y de otros líricos como Safo, Alceo e incluso el mismo Solón.

¹³⁰ *PMG* 14, 27,28 sobre la Musa; *PMG* 45, 46 a Zeus; *PMG* 47 a Febo, *PMG* 39 a Ártemis, entre otros.

¹³¹ *Vid. infra* en el capítulo Alcmán después de Alcmán.

¹³² Dice Dupont que la cultura poética arcaica quedó escindida en dos partes, una cultura de Estado donde se promueven los cantos tradicionales propios y una cultura panhelénica de la que nacen los poemas homéricos, los Juegos Olímpicos y el oráculo de Delfos (DUPONT, 2001, 78). Quizás esta oposición que plantea sea un tanto exagerada, la mayoría de los cantos tradicionales incluyen también elementos tradicionalmente panhelénicos, o más bien homéricos, como estamos viendo en Alcmán, al igual que los elementos panhelénicos, como los Juegos Olímpicos, están inmersos en una cultura o una situación local, como es el caso de la relación de Olimpia con Elis.

Desde el punto de vista de los valores transmitidos en Alcman, también se observa una transición en la que perviven elementos antiguos y se transmiten otros nuevos. Janni ya había planteado que en el inicio del partenio 1 el concepto *tisis* (venganza o castigo divino) (*PMG* 1, v. 36) tuviera su origen en las épicas homérica y hesiódica (JANNI, 1965, 1, 71), pero otros elementos revelaban una concepción ética mucho más específica de la realidad lacedemonia arcaica, como el fragmento 17 que Janni interpretaba asociado a la simplicidad de la vida en el pensamiento espartano (JANNI, 1965, 1, 86-88) y otros, como Garzya, como el interés de Alcman por motivos comunes y de la vida cotidiana (GARZYA, 1963, 42). La cotidianeidad que refleja Alcman en los partenios al describir a las muchachas corriendo (*PMG* 1, vv. 50-64; 3, v.8) o en los poemas donde aparece temática de banquete (*PMG* 19) es propia de las aristocracias arcaicas porque se centra en actividades que son habituales para la élite¹³³. Lo mismo ocurre con el término *telos* (fr. 1, v. 84), presente también en Píndaro (*Pyth.* 10, 10, *Ol.* 13,104; *Ne.* 10, 29) y que cita Janni (1965, 1, 76-77) referido a la consecución de la victoria en el *agon* atlético.

El hecho de que tengan un carácter cotidiano en ciertos momentos, tampoco significa que reflejen una vida simple sin preocupaciones. Como se puede ver en el partenio más completo, el *PMG* 1, la estructura incluye una parte mitológica con un fuerte carácter ético tras la invocación a la Musa. En el caso de este partenio se relaciona con la *hybris* divina provocada por el rapto de las Leucípides por los Hipocoóntidas y la venganza de los Dióscuros¹³⁴ (ROBBINS, 1994, 13). La función del mito es didáctica y ética, pues el mismo Alcman dice, tras narrar el mito, que los que hacen el mal lo sufren en sus manos por la venganza (*tisis*) de los dioses (*PMG* 1, vv. 35-36). No sólo lo muestra en un ejemplo con imágenes claramente conocidas por los espartanos sino que lo resalta a la manera de una fábula con una moraleja final.

Por otro lado, también hay otros poemas donde hay influencia de la épica anterior, como el fragmento llamado “cosmogónico”. En este fragmento se observa un fuerte influjo de la épica hesiódica en lo referente al carácter sapiencial (MOST, 1987, 7, 13; STEINER, 2003, 22; CAREY, 2011, 443) porque se observa muy bien la forma de explicar elementos abstractos a través de personificaciones en una cultura oral.

¹³³ Nafissi relaciona los fragmentos simpóticos de Alcman con las *sissitia* y con una influencia tirtea con el fin de transmitir la ideología aristocrática al *demos* pero con un componente aristocrático aún mucho más fuerte que en Tirteo (NAFISSI, 1991, 216-224). Para Tirteo *vid.* capítulo “Los maestros, los receptores y la expresión del *ethos* de la *polis*” del bloque III.

¹³⁴ *Vid. infra* en el análisis de este partenio.

Especialmente se ha visto en el comentario del fragmento 5 en el que aparece una supuesta tríada cosmogónica donde el principio es Poros y Tecmor es el fin de todo. Tetis es la que modela las cosas y genera el sol y la luna; es el demiurgo femenino y pone también los límites al universo. Lo extraño de la elección de Tetis como demiurgo se interpreta por la relación de su nombre con el verbo τίθημι en sentido de disponer o establecer (VERNANT, 1970, 40), que también tiene mucho que ver con el término “ordenamiento” en laconio, Θέτις, (FRÄNKEL, 1975, 253, n.2; PENWILL, 1974, 27). Si asumimos la posibilidad de que sea la nereida el demiurgo, está vinculada con el principio cosmogónico del agua primigenia creadora (GARZYA, 1963, 23; RICCIARDELLI APICELLA, 1979, 13) que ha llevado a Rangos a asumir que en realidad Tetis no es el demiurgo sino *the Old Man of the Sea*, probablemente Nereo (2007, 166) el que engendra a Tetis como al buen orden (2007, 170).

El escoliasta A (PMG 1,14) relaciona a Poros con el Caos hesiódico¹³⁵ y Tecmor parece significar el final como una frontera. Para West representan la potencialidad de orden (WEST, 1963, 155-156). Garzya ve a Tecmor como el principio que genera las luces y las tinieblas (GARZYA, 1963, 22), un principio ciego y cerrado frente a lo activo que supone Poros. Asimismo, también Penwill consideraba el fragmento desde el mismo punto de vista cosmogónico (PENWILL, 1974, 14), pero el comentario del escoliasta lo veía como una exégesis similar a la que Teágenes de Regio aplicó a la teomaquia de la *Iliada*, asumiendo que en realidad ya había habido otros autores antiguos que lo habían interpretado como una cosmogonía (PENWILL, 1974, 13, 15). De hecho, West ya planteó que el escoliasta estaba analizando el texto desde un planteamiento aristotélico por su forma de entender *ile* como materia y *arché* y *telos* como causas que provocan un inicio y un final (WEST, 1967, 4). Voelke (1981, 16) por su parte lo había visto influido por la filosofía estoica. Por tanto, el texto de Alcmán podría estar muy lejos de la interpretación que da el escoliasta en su origen y hacer caso ciegamente al escolio significaría alejarnos mucho de la interpretación original del texto. Most y Steiner tuvieron en cuenta esta posibilidad y vieron este fragmento como un proemio de un partenio. En este proemio, Tetis es una diosa que se metamorfosea y Alcmán la menciona porque el mito que viene a continuación es el del rapto de Tetis por Peleo. Asimismo Poros y Tecmor son, para estos autores, divinidades antiguas, como Aisa y Poros en el *Partenio del Louvre* (vv.

¹³⁵ West considera que no es que sean los mismos dioses sino que el sentido del primer paso de la creación es el mismo (WEST, 1967, 5). Martínez Nieto (2000, 69-70) considera que *ile* se corresponde con un momento anterior al Caos y Caos estaría identificado con Poros.

13ss), y no existe una pretensión por parte de Alcman de establecer una cosmogonía, sino que el que la construye es el escoliasta (MOST, 1987, 12-13; STEINER, 2003, 23) que sigue la estructura de la cosmogonía hesiódica (STEINER, 2003, 26-27) pero usando un vocabulario de corte aristotélico¹³⁶ (MOST, 1987, 6) o estoico (STEINER, 2003, 30).

Si atendemos a esta hipótesis, el fragmento no tiene apenas nada que ver con la cosmogonía de Hesíodo, pero sí con el uso de conceptos alegóricos para explicar valores éticos y conceptos abstractos. Este recurso aparece también en el *PMG* 64, en el que Alcman nombra a la Fortuna como hermana del Buen Orden (Eunomía) y de la Persuasión e hija de la Previsión, estableciendo así una genealogía propiamente espartana donde la Fortuna tiene una vinculación directa con la constitución lacedemonia y con los dirigentes espartanos (BOWRA, 1973, 103).

En el fragmento cosmogónico, tanto las hipótesis que siguen al escoliasta como las que no, revelan una similitud en la construcción oral de las imágenes por parte de Alcman; se sustituye la abstracción, la idea, por un sujeto físico, una divinidad que lleva a cabo las acciones concretas que el cerebro integra como modelos de comportamiento y de ideas abstractas. De esta manera, se explica cómo funciona el mundo en Hesíodo (HAVELOCK, 1996, 139) y también el caso de Alcman, que utiliza mitos para explicar las buenas formas de comportamiento y los elementos constitutivos de la *polis* en una sociedad donde la cultura es oral.

En el caso del fragmento cosmogónico, tanto si es un proemio de un partenio como si es una cosmogonía, Tecmor y Poros actúan como principios activos. Si Poros es el Caos, actúa como un principio de desorden indeterminado y oscuro y Tecmor como el límite o principio diferenciador. Ambos tienen una función en la creación. Por otro lado, si entendemos Poros como dios de la providencia, como se entendería en comparación con el *Partenio del Louvre* (v. 13), también actúa como principio activo puesto que es el que sabe el futuro y lo genera. Lo entendamos como una divinidad antigua o como un principio creador, la forma de construirlo en el poema se asemeja a Hesíodo, dando cuerpo físico a las abstracciones que tienen un papel importante en la narración, como ocurre igual en el fragmento referido a la Fortuna en el que la genealogía establece

¹³⁶ Aunque Aristóteles nunca citó esta supuesta cosmogonía en la *Metafísica* (RICCIARDELLI APICELLA, 1979, 7), Penwill considera que seguramente no la conociera o no le diera importancia (1974, 13).

relaciones tan íntimas entre una abstracción y otras que sólo se pueden expresar mediante una filiación.

Otro elemento que evidencia bien la evolución desde la épica homérica es la referencia a la Musa o a las Musas. En el fragmento cosmogónico ya existe una súplica a la Musa para que inspire al poeta. Según Penwill, esta Musa es primigenia (PENWILL, 1974, 16) porque el escoliasta habla de la Musa como hija de Gea y de Urano (67 P¹³⁷) y también Diodoro (4,7,1) cita esta filiación de las Musas situando su origen en Alcman¹³⁸, pero no tenemos el fragmento, sólo el trozo del escoliasta y la referencia de Diodoro. En los demás fragmentos, Alcman se refiere a las Musas en plural (*PMG* 1; *PMG* 59b), a la Musa en singular como hija de Zeus (*PMG* 27 y *PMG* 28), sin especificar su filiación pero en relación con Zeus (*PMG* 43¹³⁹, *PMG* 46), o sin especificar nada más (*PMG* 14, *PMG* 30). No hay ninguna referencia directa a Gea y Urano, puesto que no sabemos cómo establecía la filiación Alcman en el fragmento 5, si lo decía claramente o si utilizaba un lenguaje ambiguo. Es muy probable que el escoliasta mencione esta filiación precisamente por la ambigüedad del fragmento y lo ponga en relación con la interpretación cosmogónica que da al fragmento en general¹⁴⁰. Ricciardelli, Bowra y Martínez Nieto consideran que la supuesta contradicción sobre la procedencia de las Musas en realidad no es tal porque significa que en Alcman ya están las dos generaciones de Musas citadas por Mimnermo (fr. 22 Gent-Pr.) (BOWRA, 1973, 41; MARTÍNEZ NIETO, 2000, 58) y por Museo (B 15 Diels-Kranz, *Vors.* I⁶ p. 25). Para Museo, hubo una primera generación en época de Cronos y otra segunda cuyos padres eran Zeus y Mnemósine (RICCIARDELLI APICELLA, 1979, 10). Esta perspectiva, aunque no deja de ser interesante por el conocimiento de la diferente antigüedad de las artes (BOWRA, 1973, 41), en realidad no tiene un apoyo efectivo en los textos de Alcman donde las Musas son hijas de Zeus en todos los momentos en los que cita su filiación. Cuando aparecen en conjunto, las Musas son Olímpicas (*PMG* 3, *PMG* 1, v.1) y de forma singular, Alcman se refiere a la Musa, hija de Zeus (*PMG* 27, *PMG* 28).

Salvo en el caso concreto del fragmento cosmogónico, las Musas de Alcman son herederas de Hesíodo (*Theog.*, 25) y muy importantes para la composición

¹³⁷ Todas las referencias a Alcman siguen la edición de Page (1962). En adelante no se indicará la referencia al editor, sólo si hacemos alguna excepción se indica la edición de los fragmentos seguida

¹³⁸ Pausanias, sin embargo, lo achaca a Mimnermo (9,29,4).

¹³⁹ Una corego niega ser la hija de Zeus. En este contexto puede ser, o bien Afrodita, o bien la Musa.

¹⁴⁰ *Vid. supra* cuando nos referimos al fragmento cosmogónico.

(NOTOPOULOS, 1964, 21; HARRIS, 1989, 32-33), pero no porque Alcman intente imitar a la épica (KOUSOULINI, 2013, 431) o darle la misma importancia a sus composiciones, sino por la necesidad de ejercitar la memoria en los momentos concretos de la composición y de la interpretación. En la época de Alcman, la llamada a las Musas no es aún un convencionalismo sino que se cree realmente en su poder¹⁴¹. La función memorística de la Musa también hace que esté presente en la épica y en la evolución de los sistemas educativos. A la vez que cambia la composición poética y la educación, también cambia el significado de la Musa y su función en la poesía. En Homero la Musa canta (*Il.*, 1.1; *Od.*, 1.1) y seguirá cantando en los herederos del poeta de Quíos¹⁴², hasta que se imponga la escritura (SEGAL, 1986, 90). Es una forma oral de explicar que las Musas son las guardianas de la memoria¹⁴³. De hecho, son las guardianas de la memoria individual, que es el recuerdo del poeta (memoria e inspiración), y también de la memoria social que es la tradición (HAVELOCK, 1996, 114):

*Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos y cantarles siempre a ellas mismas al principio y al final (Hesiod., Theog., 32-34)*¹⁴⁴.

Dupont dice que el aedo, en realidad, no es el autor, sólo el soporte que expresa la voz de la Musa (DUPONT, 2001, 75). Pero en la lírica coral no es así, la Musa participa doblemente, una vez durante la composición (BRILLANTE, 2009, 19), aportándole inspiración y memoria al poeta y otra vez en la interpretación para que las *coreutes* recuerden el canto aprendido. Pero no sabemos con seguridad si, durante la fase de composición, el propio poeta llamaba también a la Musa de la misma manera que en la interpretación definitiva.

*Musa, ea, Musa de voz aguda, de muchas melodías, siempre cantora, inicia un nuevo canto para que lo canten las doncellas (PMG 14a, v. 1-2)*¹⁴⁵.

¹⁴¹ Bowra cree que ya está canonizada (1961, 41) pero seguramente eso es posterior, ya sea en el siglo VI a.C. como dicen Notopoulos (1938, 466) y Calame (1995a, 67) o incluso después.

¹⁴² Para Hesíodo, se ha trabajado especialmente la situación de la Musa en relación con un proceso de pensamiento escriturario (HAVELOCK, 2002, 101-116) y de secularización de la sociedad (CALAME, 1995a, 58-74).

¹⁴³ Por algo son hijas de Mnemósine (*Theog.*, 54).

¹⁴⁴ Trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (1978).

¹⁴⁵ Trad. P. Rodríguez Adrados (1980). Salvo excepciones que indicaremos, las traducciones de Alcman pertenecen a esta misma edición.

En este fragmento el poeta dice a la Musa que inicie un canto para que lo canten las doncellas. En la fase de interpretación, la situación es bastante clara. Cuando Alcmán se refiere a las muchachas en tercera persona (3, fr. 1; 14a; 27) se dirige a las Musas para avisar de que el canto se inicia y de que, por tanto, deben actuar¹⁴⁶. En esta situación el poeta es como un sacerdote que inicia el rito llamando a la divinidad, pero cuando llega la divinidad, ella es la que toma el papel de directora del coro. Es posible que, en el mismo fragmento (*PMG* 14a), Alcmán también esté llamando a la Musa con el fin de que actúe sobre su propia mente, incitando el proceso cognitivo, es decir, potenciando el recuerdo de los temas que va a usar, el contexto en el que se va a recitar y la técnica poética.

En el fragmento 39, Alcmán compone después de haber escuchado a las perdices¹⁴⁷, lo que se ha interpretado como una referencia al método compositivo del poeta (MARZULLO, 1955, 75; CALAME, 1983, 481-483; PONTANI, 1950, 42; GENTILI, 1971, 60) y a la presencia de las Musas en la composición a través de una forma de comunicación que en este momento sólo entiende el poeta, el único capaz de articular el canto (BRILLANTE, 1991, 155-156). Alcmán compone a través de la mimesis, es decir, manteniendo la interpretación de lo que dicen las perdices (GENTILI, 1971, 65; BRILLANTE, 1991, 160) y con un impulso que es, en parte, irracional y espiritual, como dice Bakker (2008, 70). La referencia a la composición inspirándose en el canto de los pájaros aparece también en el fragmento 10, en el que Alcmán escucha primero al ruiseñor y después inicia la composición, seguramente destinada al culto del Amicleo. Da un paso más allá en la comparación cuando vincula a la Musa con la Sirena¹⁴⁸, en el fragmento 30, por la relación de la divinidad que fomenta el recuerdo con otra figura que está en un punto intermedio entre un pájaro y una figura humana. Paradójicamente, las Sirenas representan en la épica homérica el margen entre la vida y la muerte y el olvido (MANCINI, 2010, 6), aunque es probable que la imagen de Alcmán obvie este aspecto para centrarse en la faceta más persuasiva de estas divinidades, la atracción producida por el canto de la que hablaremos más adelante. En este fragmento, en comparación con el referido a las perdices, se observa con claridad la función del poeta

¹⁴⁶ También existe un fragmento en que es la propia muchacha que canta la que le dice a la Musa que va a empezar (*PMG* 28).

¹⁴⁷ Y no como plantea Pontani, como si las perdices articularan una voz similar a la humana (1950, 42). Esta crítica la hacen Marzullo (1950, 83ss) y Gentili (1971, 61). Gallavotti (1972, 34) insiste en que Alcmán sólo imita el canto de las perdices, por tanto no se puede considerar que esté aprendiendo también la parte verbal de las perdices.

¹⁴⁸ Las Sirenas también aparecen en el *PMG* 1. *Vid. infra* en el capítulo dedicado a los partenios y Bowie (2011).

como compositor o, más bien, como el que traduce el canto de las aves a un lenguaje inteligible gracias a la intervención de la Musa durante la composición, como si fuera la misma Musa la que transmite el conocimiento del lenguaje de las aves al propio Alcmán. De hecho, en el fragmento 40 el propio poeta afirma que sabe todas las melodías de las aves.

La Musa está presente también en la interpretación porque está asociada a todo el proceso comunicativo (CALAME, 1995b, 55). Sin embargo, es mucho más visible en la segunda fase puesto que es la que se introduce en la mente de otros inspirando el canto y porque, en la épica, el acto de composición y el de interpretación van unidos pero es visible sólo en la interpretación. La lírica es ambigua en este sentido porque ambos actos se distinguen y la Musa es la que los une. En la composición, el poeta llama a la Musa (*PMG* 3, *PMG* 1; *PMG* 14a; *PMG* 27) y en la interpretación la Musa posee a las muchachas o las guía (*PMG* 27; *PMG* 30) (GARZYA, 1963, 26).

Es necesario que el canto lo inicie la Musa, porque actúa como *corego*, es decir, como directora del coro. Cuando Alcmán dice que la Musa es la que abre el coro (*PMG* 14; *PMG* 27; *PMG* 30), está situando a la divinidad como parte del mismo, bien sea como directora, o bien poseyendo a la *corego* y a las demás muchachas¹⁴⁹. Pero lo hace, no porque las muchachas sean incapaces de hacerlo solas, sino porque se está iniciando una fase en la que deben recordar las palabras, la gesticulación, la danza y el sentimiento que transmiten. La Musa está reactivando el recuerdo que había quedado en la composición y en los ensayos del coro pero aún no se había interpretado plenamente en un contexto social y religioso por lo que es necesario el apoyo divino para que las muchachas sean capaces de controlar todo. Está asociado a la interpretación y a todos los hechos que intervienen en ella (MINCHIN, 2001, 279).

Además de conservar y de hacer que el coro recuerde, las Musas también proveen al poeta y a las *coreutes* de los mecanismos para que el espectador asimile mejor la poesía y las ideas que se desprenden de ella. En el caso de la lírica coral, hay dos destinatarios,

¹⁴⁹ Dodds dice que el poeta no pide ser poseído (refiriéndose a Píndaro) sino actuar como intérprete de la Musa en trance (DODDS, 1985, 87). Consideramos que depende de si es el mismo poeta el que está hablando o si es el coro u otra persona el que está cantando lo compuesto por el poeta. En el caso del coro alcmánico, el poeta no parece poseído sino, más bien, la *corego*.

las muchachas y el público¹⁵⁰, pero son las muchachas el objeto de la educación por lo que son, a la vez narrador y destinatario (CALAME, 2000, 43).

La invocación a la Musa también sirve para llamar la atención del espectador y para mantenerla durante toda la interpretación, como ocurre en la épica (MINCHIN, 2001, 167). La diferencia es que, como la temática es diferente y hay dos receptores, primero las muchachas y luego el público, es necesario adaptar también la forma de llamar a la Musa. Las primeras receptoras, las muchachas, son las intérpretes del canto, por tanto, los elementos que provocan interés en el espectador deben ser dobles. Por un lado, debe haber elementos que interesen a las muchachas y, por otro, otras situaciones que llamen la atención del espectador. El deseo, la belleza y la gracia hacen que el espectador esté atento¹⁵¹:

*Ea, Musa, Calíope, hija de Zeus, abre estos versos objeto de amor, presta deseo al canto, llena de gracia al coro (PMG 27)*¹⁵².

En este caso, la diosa aporta *charis*, seducción, a las muchachas para que ellas hagan atractivo el canto. Eros también contribuye a ello (DUPONT, 2001, 35). En el fragmento 59, Eros está en relación con las Musas porque es el que crea un nexo de unión entre las muchachas y también inspira a la que habla, aportándole sentimientos que, junto al recuerdo de las Musas, la hacen ser brillante en el canto:

*(a) Eros de nuevo, por voluntad de la chipriota, inundándome dulce, mi corazón llena de calor. (b) Este don de las dulces Musas me ha hecho la dichosa entre los jóvenes, la rubia Megalóstrata*¹⁵³.

Desde luego, el papel de las Musas como conservadoras y transmisoras del recuerdo individual, queda bastante claro en la lírica. Pero el lector podría dudar de que su papel como conservadoras de la tradición sea real, al menos viendo lo exiguo de los fragmentos que nos han llegado. Quizás, en Alcmán, los fragmentos más asociados a una ética tradicionalmente lacónica sean el cosmogónico (PMG 5), el fragmento dedicado a

¹⁵⁰ Vid. capítulo “Los maestros, los receptores y a expresión del *ethos* de la *polis*” del bloque III en el que nos referimos a la forma de establecer la relación entre poeta, coro y público.

¹⁵¹ En el capítulo sobre la música y la danza nos centramos en los aspectos que hacen atractivo el canto, tanto en relación con la Musa y los dioses, como en la forma de expresarlo y en las sensaciones que produce en el espectador.

¹⁵² Trad. Rodríguez Adrados (1980).

¹⁵³ *Idem*.

la genealogía de la Fortuna (*PMG* 64), el primer partenio en todo el proemio¹⁵⁴ y el fragmento 10a en lo que cita *al más justo... la virtud*. No tenemos mucho más en Alcmán, pero sí existe otra documentación que expresa con claridad la importancia de las Musas en la construcción de la identidad y la tradición común. Además, los escasos fragmentos en los que Alcmán se refiere a la ética revelan el carácter fuertemente educativo de la lírica, también, especialmente el primer partenio.

Sabemos que en Esparta, las Musas eran muy honradas como protectoras de los músicos que tocaban en contexto bélico porque en el camino a la batalla se marchaba siguiendo el ritmo de la música (Thuc., 5,69-70; Plut., *Lyc.*, 21,4). Además, tenían un santuario en la acrópolis de Esparta, cerca del santuario de Atenea Calcieco (Paus., 3,17,5). También tenemos constancia de un sacrificio a las Musas (Plut., *Lyc.*, 21,7; *Mor.*, 221a10; 238b-c) y a Eros¹⁵⁵ (Athen., 13,561e-f) antes de cada batalla. El sacrificio a las Musas tiene mucho que ver con la memoria porque, como dice Plutarco, se hacía para que los que luchaban buscaran la gloria en la batalla y fueran recordados después de la misma (Plut., *Mor.*, 221a10). La Musa en la batalla recuerda la tradición, manteniendo la idiosincrasia lacedemonia y evitando las deserciones, por lo que tiene un papel fundamental, incluso aunque el sacrificio se date en fecha tardía (MOJSIK, 2011, 88-89). De hecho, el énfasis en la tradición es especialmente importante en la Esparta del siglo IV a.C. porque las tradiciones lacedemonias se intentaron reforzar como consecuencia de la crisis derivada de la escasez de ciudadanos, el acaparamiento de tierras¹⁵⁶, la pérdida de la hegemonía¹⁵⁷ y, especialmente, la independencia de Mesenia (Diod. Sic., 15,66,1; Plut., *Pelop.*, 24,9; *Ages.*, 34,1; Paus., 4,26,4-27,9). No obstante, aunque este sacrificio se imponga como consecuencia de una necesidad de reforzar las identidades, lo que está revelando es la confianza en divinidades antiguas que potencian el sentimiento étnico. Desde luego, aunque el culto sea mucho más nuevo, la confianza en las Musas como conservadoras de la tradición es antigua y se perpetúa; al menos es lo que refleja Alcmán en lo referente a la virtud tradicional y también Tucídides en lo referente a la presencia de los músicos en la guerra.

¹⁵⁴ *Vid. infra* en el comentario al primer partenio.

¹⁵⁵ Curiosa vinculación, también en la batalla, al igual que en el fragmento 59 (*vid. supra*), quizás precisamente por la necesidad de compañerismo y de unidad tanto en el coro como en la batalla.

¹⁵⁶ Muy interesante para estas cuestiones es la postura de Hodkinson (HODKINSON, 1986; 2000; 2001).

¹⁵⁷ Las fuentes que hablan de la entrada de Epaminondas en Laconia reflejan una situación desesperada para unos espartanos que nunca habían visto a los enemigos en sus tierras (Arist., *Pol.*, 1269b37; Xen., *Hell.*, 6,5,28; Plut., *Ages.*, 31,5)

3. Alcmán en contexto.

3.1 Datos biográficos y contexto histórico-cultural.

Como gran parte de los datos que han llegado a nuestros días de la historia arcaica de Esparta, las referencias sobre Alcmán son escasas y dudosas. Las fechas de su vida y su propio origen han dado lugar a diversas hipótesis que, sin embargo, no han sido demasiado fructíferas en cuanto al encuadre histórico del poeta. No vamos a entrar demasiado en detalle sobre esta discusión, puesto que no es el propósito de esta tesis doctoral, pero sí consideramos necesario mostrar la dificultad del problema para comprender el contexto en el que el poeta compone.

Según la Suda, Alcmán nació en la 20ª Olimpiada (entre los años 672 y 669 a.C.) (Suda, s. v. *Ἀλκμάν*) y, según Eusebio, en 659 a.C. (Euseb., *Chron.*, 403). La cita al rey Leotíquidas por el propio Alcmán (*PMG* 5)¹⁵⁸ ha permitido que se asocie su vida a la del propio rey y, por tanto, que se acepte la fecha de Suda para el nacimiento del poeta (CALAME, 1977, 2, 22) y su esplendor compositivo en la segunda mitad del siglo VII a.C. (BOWRA, 1973, 24; HARVEY, 1972, 69). No obstante, estas referencias no han despejado las dudas sobre la fecha exacta precisamente por los problemas derivados de la ausencia de otros datos relevantes para la historia de Esparta en la obra del poeta (TIGERSTEDT, 1965, 339, n. 254), el problema de la fecha del propio rey Leotíquidas¹⁵⁹ y por la asociación con las listas reales espartanas (SCHNEIDER, 1985, 16ss).

El mismo poeta cita la procedencia de Sardes de alguien a quien no menciona (*PMG* 16), lo que ha propiciado que en la propia antigüedad muchos lo consideraran lidio. A ello habría que sumarle el uso de términos referidos a Jonia y a Lidia (CUARTERO, 1972a, 18) que probablemente tengan mucho que ver con la tradición poética del momento y las citas de auletas frigios y el *melos* frigio en poemas de Alcmán mencionados por Ateneo (16, 624b) y Estrabón (12, 8, 21). Aristóteles aceptaba que Alcmán era un lidio de Sardes (Arist., fr. 372 Rose), como también Crates de Melos¹⁶⁰, Veleyo Patérculo (1,18,2) y Eliano (*V.H.*, 12,50). Pero la Suda dice que era un lacedemonio de Mesoa aunque lo vincula al tiempo del rey lidio Ardis (entre 679 y 630

¹⁵⁸ Está totalmente asumido que se refiere al rey, el problema es comprender la genealogía de los demás personajes citados (HARVEY, 1972; WEST, 1992a, 1-7).

¹⁵⁹ Bowra lo sitúa al principio de la segunda guerra mesenia (1961, 19), Garzya entre 690 y 650 (1963, 14-15), Kiechle a fines del siglo VII (1963, 185-186). Para más referencias sobre el problema de datación de Leotíquidas y Alcmán: Schneider (1985, 16).

¹⁶⁰ En Suda, s. v. *Ἀλκμάν*.

a.C.) (Suda, s. v. Ἀλκμάν)¹⁶¹. Por tanto, para la Suda es un espartano y la referencia a Ardis está vinculada sólo con su cronología y no con su origen. El escolio a un poema de Píndaro dice que nació en Lidia pero era espartano de origen (*P. Oxy*, L, 3542, *schol. Vet. in Pindari Carmina*, 1,10) y la *Antología Palatina* dice que era hijo de lidios pero espartano (7,709). Leónidas de Tarento no se posiciona (*Ant. Pal.*, 7,709) y Heráclides Póntico intenta conciliar ambas propuestas diciendo que era liberto de un espartano llamado Agesidas (*Const.*, 2).

Para los investigadores modernos, la discusión sigue presente. Bowra (1973, 26), o Balasch (1973, 320) asumían que era de Sardes y Vara lo consideraba jonio (1975, 14). Es más, la presencia en la Esparta de la época de otros poetas tan relevantes como Terpandro o Taletas, fortaleció la hipótesis de un posible origen extranjero (BOWRA, 1973, 27). No obstante, su fuerte conocimiento del dialecto, la idiosincrasia y la cultura lacedemonia podrían indicar perfectamente su ciudadanía espartana y el propio fragmento 16 no deja claro que se esté refiriendo a sí mismo cuando habla del origen de alguien en Sardes. Sea como fuere, lo que está claro es que su conocimiento de la sociedad y la cultura lacedemonias de su época le convirtieron, junto a Tirteo, en el poeta más relevante de Esparta, hasta el punto de que sus poemas se siguieron cantando a lo largo de los siglos posteriores. Asimismo, el propio oficio de Alcmán como educador seguramente no fuera confiado a cualquiera sino a un personaje de reconocido prestigio social, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia de la lírica como mecanismo de transmisión de conocimientos. En definitiva, el origen de Alcmán, fuera lacedemonio o lidio, no afectó a su capacidad para reforzar los valores éticos lacedemonios ni tampoco a la asunción de esos valores por la sociedad puesto que su prestigio jugaba en su favor. Como dice D'Alessio: *the construction of a local identity was in fact often voiced through the articulation of a foreign poet* (D'ALESSIO, 2009, 137).

El carácter oriental de algunos términos utilizados (CUARTERO, 1972a, 18), así como la referencia a *topoi* lidios (JANNI, 1965, 1, 114), revelan la apertura de la cultura espartana hacia el exterior. No sólo se percibe en Alcmán, sino también en los otros famosos poetas llegados a Esparta a lo largo de este siglo VII a.C. Como evidenció Bowra (1973, 29), hay dos principales corrientes de músicos y poetas: una de poetas cretenses, como Taletas de Gortina (*Plut., Lyc.* 4,1), y otra de autores del área eólica y jónica, como

¹⁶¹ Según Cuartero, el reinado de Ardis también está en discusión, pero parece que acepta que el séptimo año de Aliates se correspondería con el 646 a.C. (1972, 11).

Terpandro de Lesbos, Olimpo de Frigia, Polimnesto de Colofón, etc.¹⁶² (Plut., *Mor.* 1132C). Además, no estamos hablando de poetas sin apenas relevancia. A Terpandro se le atribuye la introducción de la lira (Plut., *Mor.* 1132F), la primera victoria en las Carneas (Athen., 14, 635e) y cuatro victorias en los Juegos Píticos (Plut., *Mor.*, 1132E) y a Taletas la introducción de la flauta y la creación de las Gimnopedias como forma de aplacar la ira divina ante una peste (Plut., *Mor.* 1146C)¹⁶³. Ambas noticias están en consonancia con una supuesta restauración de la paz que Elio atribuye a Alcmán y a todos estos poetas (VH, 12,50) y que identifica a los poetas como salvadores, innovadores e inspirados por la divinidad¹⁶⁴. No sabemos si estas noticias son reales pero tienen eco en la historia de Esparta y en la propaganda cultural puesto que se relaciona a los poetas con dos de los tres festivales cívicos más importantes de Esparta y con la introducción de dos instrumentos fundamentales de la música griega. Además, coinciden con un momento en el que el Estado está construyendo los ritos cívicos, como revela la datación de los santuarios lacedemonios que, a finales del siglo VIII a.C.¹⁶⁵ y durante la primera mitad del VII a.C.¹⁶⁶, tienen su primera fase de monumentalización. No debe sorprender que se atribuya a fechas muy cercanas a la fundación del santuario la introducción de elementos novedosos con un componente aristocrático en el culto. En realidad, este hecho, más que un cambio (CALAME, 1977, 2, 35) está en consonancia con la configuración de los cultos asociada a la identidad de la *polis*.

¹⁶² Aparte de ellos, como cita Plutarco (*Mor.*, 1134B), otros autores de ámbitos más cercanos como Jenodamos de Citera, Jenócrito de Locris y Sacadas de Argos (CALAME, 1977, 2, 34)

¹⁶³ Percy le atribuye también la posibilidad de la institucionalización de la pederastia en Esparta precisamente por la tradición que le sitúa como creador de las reformas en Gortina y la supuesta relación con Licurgo (PERCY, 1996, 63), aunque quizás es demasiado suponer, teniendo en cuenta lo discutibles que son todas las noticias sobre Licurgo y los músicos arcaicos.

¹⁶⁴ Dice Kivilo que estas historias se crearon en época arcaica como tradiciones bibliográficas que situaban a los poetas como profetas, sabios y tiranos (KIVILO, 2010, 225).

¹⁶⁵ La primera fase constructiva del Amicleo es de finales del siglo VIII a.C., como han evidenciado las últimas excavaciones del grupo dirigido por Angelos Delivorrias (VLACHOU, 2011-12, 113). El Meneleo se data en el 700 a.C. por el material votivo, ya que no han llegado a nuestros días restos del santuario más antiguo (CATLING, 1977, 35), quizás porque las estructuras eran de materiales perecederos que por diferentes razones no han dejado huella o, más seguramente, porque en origen fuera un lugar de culto sin construcción asociada, simplemente el *temenos*, como también ocurre en los estratos más antiguos del santuario de Atenea Calcioco, en la Acrópolis, de cuyos restos más antiguos sólo se conserva el altar y materiales votivos del Geométrico (DICKINS, 1907, 145) pero el santuario no se data hasta el siglo VI a.C. cuando Gitiadas diseña el santuario y la estatua de culto (PICCIRILLI, 1984, 4). Estos restos son algo anteriores a los de Ortia (DAWKINS, 1907,4), santuario del que sabemos que tuvo un altar antes de la construcción del propio santuario.

¹⁶⁶ Boardman sitúa las primeras fases constructivas del santuario de Ortia en torno al 700 a.C. y no antes (BOARDMAN, 1968, 7), aunque el equipo que excavó el santuario lo sitúa casi un siglo antes (DAWKINS, 1929, 18).

Este auge cultural, aunque en parte fuera construido de forma tardía y no tengamos manera de confirmar si todos estos poetas estuvieron en Esparta, revela una imagen muy diferente de la *polis* de los lacedemonios de la que tradicionalmente ha observado la historiografía. La apertura al exterior en este siglo VII a.C. se evidencia en dos aspectos: la cultura y las ansias expansionistas lacedemonias. Todo ello forma parte de un programa común de creación de la identidad y de las estructuras políticas estatales, en el que los lacedemonios buscaban fomentar su propia identidad al mismo tiempo que construían las fronteras de su Estado¹⁶⁷.

En el caso de la cultura, como ya hemos dicho, las fuentes que tenemos son, asimismo, tardías. No obstante, como refleja Ateneo (14, 635e-f), la sociedad griega veía Esparta como la ciudad donde se daba más importancia a la música. Ateneo no habla de cualquier música, sino de la música antigua y del carácter tradicional de la misma, es decir, de la música asociada al sistema educativo arcaico del que el mayor exponente es Alcmán y que, como evidencian el mismo Alcmán, Terpandro y Taletas, se interpretaba en festivales, en un contexto agonístico (CALAME, 1977, 2, 36; BILINSKI, 1988, 79-107) vinculado en origen a la élite dirigente que podía prepararse para estas competiciones.

También sabemos que en este siglo VII a.C. Esparta fue la ciudad que más vencedores olímpicos tuvo (MORETTI, 1957, 63-67). Este apunte no hace sino confirmar la existencia de una cultura agonística fuertemente asociada a la identidad que la *polis* está construyendo (KURKE, 1991, 163-224). Esparta buscó dotar de carácter cívico a unos hechos culturales dominados por la aristocracia y que eran símbolo de la distinción social de la misma¹⁶⁸. Pero, al fin y al cabo, era la élite eugenética (DUPLOUY, 2006a, 37-43) la que gobernaba (FOUCHARD, 1997, 25) y construía la propaganda y los propios sistemas de gobierno. La élite misma asoció sus mecanismos de autorrepresentación al bueno gobierno y a la identidad de la *polis* para perpetuarse en el poder. La importancia de los mecanismos de autorrepresentación y de poder se observa en la necesidad de mantener la opinión pública a su favor porque la gloria dependía de ella (FOUCHARD, 1997, 139), y el poder también. Tirteo es un buen exponente de esta necesidad al llamar a la participación de los ciudadanos en la guerra. En este sentido, Esparta no parece una ciudad demasiado diferente a otras del panorama helénico, sin embargo, se distingue por la función social que adquieren estos elementos, puesto que se

¹⁶⁷ Vid. *infra* en el bloque VI dedicado a los ritos femeninos y a la construcción de los santuarios.

¹⁶⁸ Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” del bloque IV.

potencia su importancia dentro del contexto formativo de los futuros espartiatas, especialmente en lo militar. Se busca que la identidad de la *polis* se extienda al sector no aristocrático del grupo ciudadano.

El fragmento 9 de Tirteo (9D) muestra desdén hacia las actividades agonísticas, pero la gran cantidad de vencedores en los Juegos Olímpicos a lo largo del siglo VII a.C. y el hecho de que Tirteo lo desdeñe, implica que en su sociedad sí se daba importancia a las competiciones atléticas. Lo que hace Tirteo es intentar minusvalorar el carácter social de las mismas para potenciar su función bélica (HODKINSON, 1999, 149) en un momento expansionista. Tirteo es la voz del interés de los gobernantes que, en la situación de tensión social y bélica que vivía Esparta, exigía que el ideal heroico se expandiera hacia el resto del cuerpo cívico, al menos en lo que a cuestiones marciales se refería. Es decir, la *polis* dirigida por una aristocracia exigía la participación del resto del *demos* en actividades de Estado, concretamente en una guerra expansionista frente a la de la Primera Guerra Mesenia que había estado mucho más localizada en el área de Ítome. Esta es una de las razones por las que la Gran Retra se ha datado en esta época ya que se asume que la *eunomia* que llega tras la conquista de Mesenia tiene también mucho que ver con el reparto de tierras y con la instauración de la Gran Retra que aportaba algo de capacidad política a la asamblea (VAN WEES, 1999, 26).

La importancia de Tirteo en la propaganda del siglo VII a.C. es fundamental puesto que es la única fuente directa que ha pervivido que se refiera a la guerra de conquista del territorio mesenio¹⁶⁹. Alcmán, aun si hubiera vivido durante alguno de los dos conflictos, como plantea Bowra (1973, 20), no nos cita en ningún momento la situación bélica de Esparta¹⁷⁰. No vamos a entrar en toda la gran problemática historiográfica del conflicto porque no es el objeto de esta tesis en este momento, pero sí es necesario adelantar que las dos guerras de conquista del territorio mesenio fueron condicionantes a la hora de forjar una identidad lacedemonia militarista¹⁷¹, especialmente a lo largo de los siglos posteriores y con la intención de continuar la expansión por el

¹⁶⁹ Cf. Tarditi (1983, 3-13) y Casillas Borralló y Fornis Vaquero (1992) para Tirteo en el contexto bélico.

¹⁷⁰ Bowra considera suficiente el fragmento 41 en el que compara la guerra con la música (la espada con la cítara) (1961, 20) pero es tan ambiguo que no es posible utilizarlo como una evidencia.

¹⁷¹ Remitimos al lector al último bloque de esta tesis doctoral donde nos referimos a los ritos de Ártemis Limnátide y Ártemis Cariátide en relación con las guerras mesenias. Sobre la identidad mesenia y su relación con Esparta y la identidad espartana en relación con la conquista de Mesenia *vid.* Rodríguez Alcocer (2015b, 81-99).

Peloponeso en las fronteras septentrionales de Laconia y el mantenimiento del control de Mesenia¹⁷².

Lo único claro que se desprende de los poemas de Tirteo es que conoce de primera mano los conflictos. Algunos han visto en sus descripciones (fr. 11, 29ss West = 8) la presencia de la falange hoplítica (CASILLAS BARROSO Y FORNIS VAQUERO, 1992, 206-207), al menos durante la segunda guerra, aunque es muy dudoso y ha dado lugar a una datación asimismo incierta de Tirteo y el conflicto mesenio, en función de la batalla de Hisias (669 a.C.) en la que el ejército de Argos, dirigido por Fidón¹⁷³, venció al ejército espartano. La historiografía tradicional ha situado éste como el primer combate en el que se usó la táctica hoplítica. Poco después habría sido adoptada por Esparta y con ella se habrían sucedido una serie cambios supuestamente democratizantes¹⁷⁴. Algunos llevan la táctica incluso a momentos anteriores porque se han datado algunas representaciones iconográficas de escudos hoplíticos y cascos corintios a finales del siglo VIII a.C. y principios del siglo VII a.C. (SNODGRASS, 1965, 110; CARTLEDGE, 1977, 19), lo que en realidad sólo confirma lo que dice Van Wees de que la táctica surge de una evolución progresiva hacia una mayor sistematización del ejército (2004, 166-183), probablemente bastante más tarde de lo que tradicionalmente se ha asumido¹⁷⁵.

A pesar de las dudas derivadas de la introducción de la falange hoplítica y de su relación con posibles cambios en la organización institucional de Esparta, Tirteo sigue siendo una fuente fundamental para analizar la configuración del panorama político lacedemonio de su época por su famosa *Eunomía* (fr. 2 W), a pesar de la gran cantidad de problemas que añade a la ya difícil situación de la Gran Retra¹⁷⁶. Ni siquiera podemos extraer con seguridad de esta *Eunomía* que Tirteo conociera la Gran Retra, aunque es una posibilidad¹⁷⁷. Tampoco podemos saber, como dice Fornis, si dicha Retra ya se asociaba

¹⁷² Tucídides dice que muchas instituciones espartanas fueron creadas para mantener la seguridad de la ciudad frente a los hilotas (4,80,2). Es muy probable que sea una exageración pero sí está claro que en su época Esparta ya había fortalecido los mecanismos de control como consecuencia del terremoto que propició el primer levantamiento de los mesenios conocido (LURAGHI, 2002, 50; DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2006, 39-73).

¹⁷³ Su vida se data en torno al primer cuarto del siglo VII a.C. (Salmon, 1977, 86, 92). A Fidón se le atribuye la victoria gracias a la introducción de la táctica hoplítica.

¹⁷⁴ Muy criticado por Echeverría Rey (2008, 279-286). En 2013 (2017 traducido al español) Kagan y Viggiano editaron un libro dedicado a la problemática de la táctica hoplítica donde los especialistas más destacados sobre el tema discutían sus distintas posturas, entre ellos Cartledge y Van Wees.

¹⁷⁵ Es cierto que ya en Tirteo y Arquíloco se describe una táctica muy rudimentaria donde es importante la participación conjunta de los soldados aunque, como dice Van Wees (1994, 3-4) para Homero, la organización no es clara tampoco y ni Tirteo ni Arquíloco describen toda la panoplia con detalle.

¹⁷⁶ *Vid. supra*

¹⁷⁷ Lévy considera que Tirteo parafrasea la Gran Retra (1977, 88) y generalmente se ha asumido que se refería a ella, pero Van Wees ha mostrado sus dudas (1999, 22-25), como ya hizo también Andrewes (1938,

a Licurgo (2002, 34) y menos la fecha exacta de la promulgación de la misma. Lo que sí podemos decir es que, tanto la *Eunomia* como la Gran Retra buscaron solucionar ciertos problemas sociopolíticos (VAN WEES, 1999, 26) poco concisos en las fuentes.

En esta época la historiografía ha situado una redistribución de *kleroi* que cita Aristóteles (*Pol.*, 1306b), atribuida a los reyes Teopompo y Polidoro (HUXLEY, 1962, 41). Esta redistribución ha sido objeto de reflexión más recientemente, especialmente por Hodgkinson que considera la posible existencia de una distribución de tierras nuevas, sin cerrar la posibilidad a una pequeña redistribución de lotes antiguos (1986, 389; 1997a, 88).

Desde el punto de vista arqueológico, el siglo VII a.C. se caracteriza por la mayor presencia en Esparta de elementos orientalizantes¹⁷⁸ que irán desapareciendo a finales del siglo. Seguramente no sorprende al lector habiendo visto ya el problema sobre la patria de Alcmán, pero en realidad son elementos fabricados en Laconia para un mercado interior. De la cerámica, el grupo B de finales del siglo VII a.C. y primer cuarto del siglo VI a.C. es el primero que sale de Laconia aunque su objetivo no fuera la exportación. El primero que se fabrica para consumo interno y externo es el grupo C, datado en la primera mitad del siglo VI a.C. (COUDIN, 2009, 16).

A pesar de que la cerámica en el siglo VII a.C. no sea ejemplo de material exportado, es interesante ver la primacía de características estéticas orientalizantes también en los vasos, seguramente por modas llegadas del comercio fenicio que, desgraciadamente, no podemos confirmar puesto que no hay documentación al respecto¹⁷⁹. Apenas tenemos datos arqueológicos que muestren un incremento del comercio exterior que acompañara a la moda cultural visible en la cerámica y en la poesía de Alcmán. El incremento de las exportaciones de cerámica sólo se produce a finales del siglo (MARGREITER, 1988, 16; COUDIN, 2009, 14), lo que podría estar asociado a la

97-100). Parece que Nafissi (2010, 98-99) se acerca más a esta postura crítica que a los que han contestado a Van Wees.

¹⁷⁸ Especialmente llamativos son los escarabeos del Geométrico encontrados en el santuario de Ortia que Dawkins data en el siglo VIII a.C. (1929, 379) pero que probablemente haya que datar en el siglo VII a.C. si seguimos la revisión de los estilos de Boardman (1963, 1-7), como han hecho la mayoría de los ceramólogos especialistas en estilos laconios.

¹⁷⁹ En Citera hubo una presencia importante de fenicios (MALKIN, 1994, 82; LIPINSKI 1995, 29-30; BONNET 1996, 90ss; MARKOE 1996, 60) o, al menos, eso parece por las fuentes literarias porque en el registro arqueológico de Kastri no ha aparecido material fenicio (HUXLEY, 1972, 36), ni tampoco en otras áreas de la isla (BROODBANK, 1999, 213; COLDSTREAM y HUXLEY, 1973, 34). Parece que en época arcaica era controlada por Argos (Hdt. 1,82,2) pero Esparta siempre tuvo interés por dominar esta isla precisamente por la cercanía a su territorio. Dice Tucídides que fue una colonia laconia (Thuc. 4,53,2), al menos desde mediados del siglo V a.C. (HUXLEY, 1972, 37) y sabemos que su control duró hasta prácticamente finales del siglo IV a.C. (HUXLEY, 1972, 39).

estabilización política y militar tras el fin de la conquista de Mesenia y el establecimiento de la constitución lacedemonia. La expansión de la cerámica laconia tiene una continuidad al alza durante todo el siglo VI a.C. (COOK, 1962, 156; NAFISSI, 1991, 246, fig. 7b) hasta que comienza su declinar en el último cuarto del siglo (CARTLEDGE, 2001b, 179)¹⁸⁰.

Las excavaciones de principios del siglo XX en el santuario de Ortia, el Amicleo y el de Atenea Calcioco, junto con las excavaciones de los años 70 en el Meneleo también revelaron una serie de materiales en marfil y bronce que reflejaban un tipo de iconografía muy similar a la oriental. La representación de Ortia, por ejemplo, recordaba a la Astarté fenicia (CARTER, 1987, 383)¹⁸¹ y la presencia en su santuario de escarabeos (DAWKINS, 1929, 379), aunque fueran de fabricación local, permitía situar una fase en la que las relaciones con el oriente mediterráneo debían ser más abiertas que en época clásica. No obstante, el registro literario y el arqueológico sólo muestran este tipo de relaciones en cuanto a elementos culturales y estéticos y no tanto para situaciones económicas o políticas de las que apenas tenemos referencias. En definitiva, lo que podemos saber con seguridad sobre el siglo VII a.C. en Esparta es muy poco pero sí existe un periodo de auge cultural asociado a las élites dirigentes y a una situación tensa que afecta a los poetas, especialmente a Tirteo. En el caso de Alcman, el público es diferente y el contexto interpretativo también pero el fin didáctico está presente en ambos.

3.2 Los maestros, los receptores y la expresión del *ethos* de la *polis*.

Las dos fuentes directas para el estudio de una educación arcaica espartana son, precisamente, Alcman y Tirteo, los dos grandes poetas lacedemonios. Ambos se convirtieron en poetas tradicionales cuyos poemas serían recitados siglos después de su vida.

Tirteo¹⁸² es paradigmático en cuanto a la enseñanza del ideal aristocrático heroico, especialmente en todo lo que concierne a la *andreia*¹⁸³, entendida como el coraje en el campo de batalla y como valor viril por excelencia (DAVERIO ROCCHI, 2013, 15)

¹⁸⁰ Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” donde tratamos la problemática de los materiales arqueológicos durante el siglo VI a.C.

¹⁸¹ *contra* Kopanias (2009, 124) que plantea que la mayoría de los paralelos vienen de Creta y no de Oriente.

¹⁸² Por el propio objeto de estudio, no vamos a entrar en una explicación muy precisa de los poemas y del contexto de Tirteo, salvo por el carácter oral de la educación lacedemonia y por su relación como educador con Alcman.

¹⁸³ Vid. Bassi (2003).

opuesto a la feminidad (MASTERSON, 2014, 28). La misma definición de este concepto que se puede extraer de los poemas de Tirteo no sólo se plantea en Esparta sino también fuera de las fronteras lacedemonias porque el ideal moral griego se basa en la gloria heroica (DONLAN, 1980, 4) por el valor en la lucha, la muerte en el combate y el carácter superior del individuo (LORAUX, 1977, 105-120; 1991). Es un ideal cuyo origen está en los poemas homéricos (BECK, 1964, 55), una vez más, pero, al menos en época arcaica, se lo apropian los *aristoi*, ampliando las características de los individuos que lo tienen para adaptarlo a la élite dirigente, sea o no bélica (ROUGIER-BLANC, 2010, 255). Además, se usa la propaganda para que la gloria de los *aristoi* sea reconocida por la opinión pública (FOUCHARD, 1997, 139). No es un caso aislado de la aristocracia lacedemonia, como decimos, sino un mecanismo que permite a la aristocracia vincular los ideales propios con la identidad de la *polis* y así perpetuar su control político. Más tarde lo expondrán claramente los tiranos Pisístrato de Atenas y Polícrates de Samos, estableciendo concursos de rapsodas y líricos en los festivales más importantes de sus respectivas comunidades (GRIFFITH, 2001, 34) con un fin político diferente. De una forma muy similar Esparta llevaba haciendo lo mismo al menos desde Terpandro y Taletas. Se había ido configurando la identidad lacedemonia a través de la poesía, legitimando su actitud en un contexto religioso y asociando las características de la *polis* con ideales de origen aristocrático.

Los mecanismos de vinculación de la *polis* con los ideales de los *aristoi* no fueron del todo efectivos en todas las comunidades, ni se dieron de igual forma siempre. El ejemplo más particular de esta élite dirigente lo describe el poeta Teognis, ferviente defensor del *status quo* de los *kaloï kai agathoi*¹⁸⁴ e insistente caracterizador de las virtudes individuales que les diferenciaba de los *kakoi* (FORD, 1985, 89; ROUGIER-BLANC, 2010, 260). Este poeta expone en el siglo VI a.C. la presión de los grupos no nobles (Theog., 1, 52-60), especialmente los que tenían propiedades (Theog., 183-190), a una sociedad de tradición aristocrática donde estos últimos copaban los cargos políticos. En Esparta, en cambio, la situación bélica del siglo VII a.C. parece estar vinculada a una

¹⁸⁴ Este concepto lo ha estudiado Bourriot para Esparta donde parece que se identifica con los soldados de élite dispuestos a morir o como un título honorífico a los que han sido valientes en el combate (BOURRIOT, 1996, 132, 135), hasta que Aristóteles relaciona el término con la nobleza y lo relaciona con el significado tradicional. Bourriot considera que no hay una aristocracia de linaje aunque es lo más normal en época arcaica, incluso en Esparta. *Vid.* capítulo “El origen de la *agoge*” del bloque IV.

stasis social por el problema del reparto de tierras¹⁸⁵. Mientras que Teognis en la Mégara del siglo VI a.C. se lamenta por la situación e insiste en la superioridad de los *agathoi*, los dirigentes espartanos del siglo VII a.C. desarrollan estrategias diferentes como la conquista de Mesenia o la inclusión de otro grupo en la ciudadanía con plenos derechos.

En el caso de Tirteo¹⁸⁶ la gloria heroica se adapta a las necesidades bélicas de la ciudad; no es un ideal individualista como se observaba en los héroes homéricos (DONLAN, 1980, 43; BASSI, 2003, 26) o en Teognis¹⁸⁷, sino comunal (LORAU, 1977, 108). Son valores muy propios de la aristocracia griega arcaica en general, como hemos visto¹⁸⁸, pero Tirteo extiende las virtudes marciales no sólo identificándolas con la aristocracia sino con el conjunto cívico¹⁸⁹. De esta manera construye un yo comunal (TARKOW, 1983, 56; GENTILI, 1988a, 63; D'ALESSIO, 2009, 152) vinculado a las necesidades específicas de ese momento bélico.

Estos valores, que tienen una función inmediatamente marcial, adquieren con el mismo Tirteo (en la *Eunomía*, por ejemplo), una función educativa de lo más efectiva. Por esta razón, tras Tirteo, ciertos valores aristocráticos extendidos al *demos* se convierten en tradicionales y supuestamente invariables (STARR, 1992, 27), hasta el punto de exagerarlos en cierto momento (FIGUEIRA, 2010, 283) y unirlos al concepto de igualdad dentro del grupo oligárquico que se identifica con la *polis*. Esto no significa necesariamente que a partir de Tirteo la supuesta igualdad de época clásica¹⁹⁰ esté ya presente sino que las necesidades de la ciudad, especialmente en cuestiones bélicas, dan lugar a que ciertos valores aristocráticos vinculados con la gloria de los héroes se expandan hacia un grupo que probablemente tampoco sean todos los ciudadanos. Por la *Eunomia* sabemos que existe en este momento cierta apertura de las instituciones, “cierta democratización”, pero eso no significa que ya todo sea igualitario ni que todos los espartanos participaran en ellas. De hecho, a lo largo del siglo VI a.C. se evidencia un

¹⁸⁵ *Staseis* que, por otro lado, son constantes antes de la *eunomia* en todas las fuentes, como plantea Parmeggiani (2004, 90).

¹⁸⁶ En Tirteo aparecen los conceptos *kalos* y *agathos* por separado en diferentes fragmentos (7,30 por un lado y 9,10 y 20 por el otro) (BOURRIOT, 1996, 136, n. 17).

¹⁸⁷ Junto con Alceo, los que más se centraron en profundizar en las diferencias entre *aristoi* y *demos* para enfatizar la superioridad de los primeros (GRIFFITH, 2009, 84).

¹⁸⁸ Para los valores aristocráticos, *vid.* Ferguson (1958), Donlan (1980, 1-34), Starr (1992) Fouchard (1997) y Duplouy (2006a).

¹⁸⁹ Frente a Homero donde *arete* está asociada a la consecución de la gloria en el combate (CEREZO MAGÁN, 1996, 45).

¹⁹⁰ Incluso para época clásica hay conocimiento de desigualdades entre los ciudadanos aunque probablemente está mucho más restringido al ámbito privado y por eso no se percibe tanto en las actividades públicas que son las mejor reseñadas por las fuentes. En este sentido, *vid.* Hodkinson (2000).

claro fortalecimiento de los sectores aristocráticos más poderosos¹⁹¹, quizás como reacción precisamente a esta apertura de las instituciones o quizás porque, a pesar de esta supuesta apertura, el nuevo grupo ciudadano no participaba en todas las instituciones políticas y nunca llegó a tener capacidad de presión política, al menos hasta bien entrada la segunda mitad del siglo VI a.C.

En la poesía de Tirteo, por tanto, hay una parte novedosa que es precisamente la expansión de la ideología aristocrática a un sector ciudadano más amplio. También hay otra parte conservadora porque mantiene las características y la metodología aristocrática de expresión, también heredera de Homero (GENTILI, 1988a, 34).

Lo novedoso de Tirteo se acaba convirtiendo en el paradigma tradicional del *ethos* espartano porque las instituciones lacedemonias siguieron usando su poesía para inculcar las mismas ideas a los espartiatas en el contexto bélico, precisamente por la política expansionista hacia Arcadia (NIELSEN, 1999, 16-79; PRETZLER, 1999, 89-129; RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017a, 138ss) y hacia la Tireátide (KELLY, 1970, 971-1003; TOMLINSON, 1972, 76-100; PIÉRART, 2007, 33-47; FORNIS VAQUERO y DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2014, 79-103). En este sentido, Tirteo fue maestro de otros maestros que enseñaron su poesía y también fue un maestro de virtud puesto que enseñaba a los ciudadanos cómo debía ser un buen espartiatas. Por esta razón Birgalias se refiere a la poesía como el precedente de lo que luego será la filosofía (1999, 194). Aunque el símil es muy correcto, la poesía expresa un conocimiento cultural más natural que la filosofía porque está planteada en virtud de ideas tradicionales y las novedades que se introducen en el contexto poético son muy limitadas. El conocimiento poético se basa en la tradición y la ideología general de la *polis* mientras que la filosofía incluye una reflexión teórica mucho más individualista que pretende influir en sectores sociales mayores. De aquí viene la crítica de Platón a la educación poética a la que nos referíamos en el inicio del capítulo previo.

Platón está ya inmerso en una época de completo cambio donde la educación estaba totalmente institucionalizada y estructurada, mientras que Tirteo o Alcman, son los primeros que provocan una pretensión por parte del Estado de utilizar la poesía para la formación de los ciudadanos. Un primer currículo llega con los poetas del *ethos* espartano. Si entendemos a Tirteo como maestro, el público que le escuchaba se debe entender como

¹⁹¹ Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” del bloque IV.

su alumnado, el simposio o festival como el aula y la ideología de la *polis* como los objetivos de enseñanza. Estos factores son totalmente determinantes a la hora de establecer la función didáctica de la poesía de Tirteo porque caracterizan un tipo de educación informal no exclusiva para los niños. Es decir, no estructurada, aunque sí condicionada por el Estado, al menos en el momento en el que el poeta compone. El hecho de que Tirteo sea el origen del *ethos* espartano implica que la *polis* de los lacedemonios utilizó el “currículo tirteico”, tanto en metodología como en objetivos, para inculcar lo que era necesario que aprendiera un buen ciudadano espartano tras la muerte de Tirteo.

El recurso al simposio¹⁹² como mecanismo de difusión educativa (BREMNER, 1999a, 146-147; MORGAN, 2011, 509-510) es lógico porque es el lugar donde se reunían los hombres de la aristocracia y también donde se desarrollan las relaciones de pederastia que actúan como puerta de entrada a las instituciones de los adultos (MORGAN, 2011, 509). Aunque, por el fin no exclusivamente aristocrático de los poemas, parece que también tiene sentido pensar que, como Terpandro y Taletas, sus poemas se interpretaban en público en festivales religiosos con mayor afluencia de público (BOWIE, 1986, 27ss) con el fin de que la expresión de la propaganda política llegara a todos los ciudadanos; hecho que también condicionaba la forma de expresión del poeta porque para llegar a la audiencia era necesario establecer una relación sentimental (FINNEGAN, 1977, 54) y entusiasta (Pl., *Ion*, 533d-e) aún más fuerte si el objetivo era influir en la ideología. En el caso de Tirteo, al ser poesía monódica, es factible cambiar la forma de expresión para establecer una empatía con el público en función de la situación concreta.

La expansión de los valores aristocráticos al resto de los ciudadanos para Meier también implica la apertura del simposio y su difusión como institución unitaria para todos los ciudadanos (1998, 174), o lo que es lo mismo, el origen de las *syssitia* o *phiditia* como una adaptación del simposio a los nuevos ideales (MEIER, 1998, 175). No obstante, el problema del origen de las *syssitia* también es complejo porque en el siglo VI a.C. tenemos una gran cantidad de cerámica donde se representan escenas de simposio¹⁹³.

En el caso de Alcmán, el contexto del simposio no parece el más propicio para la poesía interpretada por muchachas. Sin embargo, el fragmento 58 podría interpretarse en

¹⁹² Se plantea la posibilidad de que la Eunomía y otros poemas similares como la Esmirna de Mimnermo se pronunciara también en festivales cívicos y no sólo en el simposio (BOWIE, 1986, 27-33, ALONI, 2009, 178-179; CAREY, 2009, 23).

¹⁹³ Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” del bloque IV.

este sentido (EASTERLING, 1974, 40; CALAME, 1983, 555; QUATTROCELLI, 2002, 31; CAREY, 2011, 448)¹⁹⁴, lo que revela una mayor amplitud del público receptor de las ideas transmitidas por Alcmán. Al fin y al cabo, la caracterización de Alcmán como poeta de partenios es tardía (CALAME, 1977, 2, 10) y seguramente debamos considerarlo como un poeta que componía para el ámbito aristocrático, tanto lírica coral como monódica (CAREY, 2011, 448). No obstante, la mayoría de la documentación que tenemos y el sujeto de estudio de esta tesis doctoral hacen necesario que nos centremos específicamente en estos cantos corales.

La diferencia entre Alcmán y Tirteo como maestros es precisamente la mayor expansión social de la poesía de Tirteo frente a un carácter inicialmente más tradicional y restringido de la de Alcmán. En Alcmán es difícil percibir el carácter socializador de los ideales que Tirteo expone con mucha claridad para la ciudadanía, lo que no significa que no los haya, sino que la situación es menos obvia para nosotros.

La poesía coral de Alcmán es más conservadora¹⁹⁵ por el público que la recibe inicialmente, los jóvenes de la aristocracia, y porque el método educativo que utiliza ya está institucionalizado. El poeta entrena a las muchachas en el aprendizaje de la métrica, el canto y la danza (THOMAS, 1992, 118). Sólo estaba institucionalizado en el contexto aristocrático, para un reducido grupo de personas. Es por esta razón que Halporn planteaba una comparación con Safo, más que con Píndaro, para llegar a comprender en toda su plenitud el *thiasos* alcmánico (HALPORN, 1972, 128)¹⁹⁶. No tiene sentido pensar que en el siglo VII a.C. todas las jóvenes participaran de los coros, sobre todo teniendo en cuenta la existencia paralela de un simposio aristocrático y la situación de tensión social por la necesidad de tierras. Aunque no tengamos datos sobre la situación real de las familias en esta época, no es factible pensar que las hijas de familias en situaciones económicamente difíciles pudieran dedicarse a la interpretación coral. Además, el tipo de lenguaje erótico que utiliza Alcmán remite a una situación parecida al grupo sáfico y el ejercicio físico, tal y como lo describe (*PMG* 1, vv. 40ss), implica un entrenamiento rutinario similar al de los atletas.

¹⁹⁴ El carácter alegre de otros fragmentos como el 17 (NAFISSI, 1991, 206-214) o 94 podrían referirse a un contexto simpótico también.

¹⁹⁵ Ong asocia el conservadurismo a la oralidad (1999, 47-48) y en Alcmán esta característica es bien perceptible. No obstante, eso no significa que no haya elementos novedosos, como hemos ido viendo.

¹⁹⁶ *Vid.* análisis de los partenios, sobre todo la parte referida a la homosexualidad y a la relación entre las coreutas y la corego.

La preparación del coro implica una disciplina de aprendizaje puesto que es necesario que todos memoricen exactamente lo mismo. No podemos asegurarlo pero es muy probable que el aprendizaje del texto se hiciera palabra por palabra (ONG, 1999, 62) o frase por frase, adjuntando indicaciones de la música y la danza (GENTILI, 1988a, 20) o bien frase por frase pero con el ritmo musical a la vez que se establecían restricciones lingüísticas de carácter ritual (SHERZER, 1983, 193-195; ONG, 1999, 67-69).

Si el maestro era el que enseñaba los poemas y era necesario un aprendizaje tan específico, la enseñanza de los coros debía estar restringida a un grupo pequeño, quizás de unas 11 personas por coro, como se observa en el primer partenio (*PMG* 1, vv. 69-78). Si cada coro estaba tan limitado, quizás también ordenados por grupos de edad¹⁹⁷ y con una χορηγός (corego) que hacía las veces de directora del coro, podemos aceptar que las elegidas para representarlo eran muchachas de la élite¹⁹⁸. El lenguaje descriptivo de Alcman insiste en la belleza, preeminencia y perfección de las muchachas (*PMG* 1 y 3), un tipo de lenguaje que en la lírica de Píndaro y Teognis, por ejemplo, siempre se ajusta a la élite y en Safo se refiere a la relación entre las muchachas. En Alcman, este tipo de lenguaje está en un punto intermedio entre la preeminencia de la élite y la relación entre el grupo que forma el coro, como veremos en el estudio del partenio.

También tenemos documentados poemas de Alcman destinados a coros masculinos (*PMG* 10), lo que evidencia su carácter eminentemente educativo para todo el sector aristocrático lacedemonio, no exclusivamente como un sustituto de las *syssitia* para las mujeres como planteó Birgalias (1999, 277). De hecho, el coro presenta una jerarquía similar a la de los partenios en la parte en la que se presenta a la corego. No obstante, sólo tenemos una parte ínfima del poema para poder hacer una comparativa y para saber si el lenguaje seguía también las mismas características.

Hasta ahora, nos hemos referido sólo a los receptores directos del poema, es decir, a los integrantes del coro. Sin embargo, la poesía de Alcman también está planteada para llegar a sectores sociales más amplios, como la de Tirteo. Los coros se representan en un ámbito ritual, probablemente asociado a cultos de carácter femenino, en el caso de los partenios, aunque también es posible que se representaran en ritos con mayor presencia

¹⁹⁷ La posibilidad es factible por la asociación de los grupos de edad posteriores a las actividades rituales de momentos previos al matrimonio, como se verá en el capítulo de los ritos de paso.

¹⁹⁸ Remitimos al lector a la sección en la que tratamos el tema de la relación del coro con la corego en el que nos referimos a la discusión sobre la función de los personajes en los partenios.

de todos los sectores cívicos, como las Jacintias. Alcmán se refiere en el fragmento 10a al dios de Amiclas. No es descabellado pensar que fuera uno de los cultos en los que se interpretaban los coros, sobre todo porque tenemos referencias a un coro de muchachas nocturno citado por San Jerónimo (*Adv. Iov.*, 1,41) y a otros coros de *paides* en las Jacintias (Athen. 4.139d-f).

Lo más interesante de esto es precisamente que Alcmán tiene un “alumnado” doble, el grupo aristocrático y restringido al que enseña los cantos corales y el resto del sector ciudadano que lo presenciaba en el contexto religioso. Esto supone que el poeta debía atender a dos contextos antes de la interpretación del poema: el específicamente aristocrático y femenino y un público mayor (SWIFT, 2016, 276), más general, del cual tiene que prever el impacto emocional (RUBIN, 1995, 135) porque no puede cambiar la forma en la que las muchachas expresan el poema.

El problema de todo esto es que los fragmentos obvian la mayoría de los detalles que al historiador o al filólogo más le interesan para reconstruir tanto los textos como la situación. No obstante, el estudio del receptor de la poesía ha dado lugar a una discusión muy interesante sobre el carácter comunal o individual de los partenios. Stehle plantea que la poesía coral griega era comunal¹⁹⁹ porque reiteraba los valores básicos de la comunidad y adoptaba la ideología dominante dentro de unos canales de expresión muy específicos (STEHLE, 1997, 28; FERRARI, 2008, 17). Lardinois, en cambio, considera que existe claramente una ideología y formas de expresión femeninas propias en Alcmán y en Píndaro (LARDINOIS, 2011, 162), similar en parte a lo que otros autores habían visto respecto a la poesía compuesta por poetisas como Safo, Corina o Nóside (BARNARD, 1978, 204-213; RAYOR, 1993, 219-222; HALLETT, 1993, 56, 59; SKINNER, 1996, 188)²⁰⁰. El principal problema de la perspectiva de Stehle es que iguala la ideología masculina dominante con la de la *polis* en un momento en que aún se está creando esa ideología y obviando en parte el papel social femenino y la perspectiva de las mujeres en la construcción de la identidad políada. También ve el partenio en un contexto social basado en una ideología homogeneizadora más propia de la Esparta del *mirage*²⁰¹

¹⁹⁹ También Nagy (1994, 337), Wilson (2000, 51) y Griffith (2001, 43).

²⁰⁰ *contra* Bowman (2004, 1-27).

²⁰¹ Dice Stehle (1997, 87): *We know that the Spartans relied on a closely knit, homogeneous social organization in order to maintain themselves in control of a subservient population. Alkman's poem predates the thoroughly militaristic system attested later, and It illustrates the role of public performance in maintaining both a cohesive ideology and an inward-focused social and sexual dynamic in Greek communities.*

donde todo parece buscar la igualdad social extrema y el control estricto de todos los elementos sociales. Lardinois, por su parte, pasa por alto el público final del poema. La situación que describe Alcman parece acorde con un intento de expresar una forma de vida femenina desde el punto de vista de las muchachas pero también incluido dentro de la ideología general de la *polis*, donde priman ideales masculinos que se están desarrollando precisamente en ese momento. Alcman era un poeta varón que intentaba escribir desde un punto de vista femenino pero también en favor de los ideales impuestos por la comunidad.

En realidad, ambas perspectivas tienen su razón de ser en la existencia de dos públicos receptores. El primer público son las muchachas, para el que se construye el poema en su propia voz. El segundo es el resto de la comunidad reunida en ámbito religioso. Dice Plutarco (*Lyc.*, 14, 2-3) que las muchachas estaban presentes en los entrenamientos masculinos y que los hombres podían estar presentes en los cultos femeninos. Aunque se puede argumentar que esta referencia puede referirse a momentos posteriores, tenemos constancia de ritos cívicos donde las mujeres tenían un papel muy activo (RICHER, 2007a, 88-94), como en las propias Jacintias (BRUIT ZAIDMAN, 1992, 348; NOBILI, 2014, 137-142), culto que Alcman conocía.

Asimismo, las Jacintias, como las Gimnopedias y las Carneas, tienen un carácter eminentemente cívico (RICHER, 2007a, 92) probablemente desde sus inicios ya que las tradiciones sobre los cultos asocian el momento de expansión por Laconia (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015a, 27-59), una peste (Plut., *Mor.* 1146C) y una situación de *stasis* (Athen., 14, 635e; Plut., *Mor.*, 1146b-c; Diod. Sic., 8,28), al establecimiento de los mismos. Asimismo, cultos específicamente femeninos como los de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariátide están directamente vinculados con las guerras mesenias y con la presencia de Esparta en la frontera con Mesenia y Arcadia (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2013, 125-144)²⁰², como veremos posteriormente, lo que indica una vinculación directa de los cultos con la política y la propaganda espartana de la época de fundación y de épocas posteriores en las que las historias sobre estos cultos se rehicieron. También reflejan la importancia del papel femenino en la construcción de las tradiciones y de la identidad lacedemonia, así como la asociación de ciertos cultos con estereotipos de género.

²⁰² Vid. también capítulo “Ártemis” en el bloque VI.

No se puede afirmar categóricamente que Alcmán exponga en boca de las muchachas un *ethos* exclusivamente masculino aunque la ideología de la *polis* lo sea. A lo mejor se podría expresar una pretensión de este tipo una vez se asume a Tirteo y Alcmán como poetas típicamente espartanos que expresan los valores propios de la *polis*, es decir, cuando toda la población asume que lo que cantaban Tirteo y Alcmán eran los valores que caracterizaban a su comunidad. Incluso en el momento en que Esparta asume estos elementos como tradicionales y construye su identidad en torno a ellos, el papel de la mujer es importante en la cimentación del *ethos* general porque es el primer elemento de transmisión debido a su papel de esposa y madre.

Es cierto, por otra parte, que el propio hecho de componer intentando ponerse en el papel de las muchachas implica que Alcmán está construyendo un discurso de género desde su perspectiva masculina pero intentando situarse en una ideología femenina de la que no tenemos referencias directas en Esparta²⁰³. Alcmán utiliza metáforas militares (LUGINBILL, 2009, 42-45) que provienen de una ideología mucho más generalizada, también presente en Homero. Safo maneja estas metáforas de la misma manera en el *Himno a Afrodita* donde vincula la guerra con el amor quizás, como dice Rissman, como una contrapartida a la educación masculina cuyo fin es la batalla, mientras que la femenina estaría enfocada al matrimonio (RISSMAN, 1983, 121)²⁰⁴. Esta idea concuerda bien con la necesidad de usar elementos poéticos bien conocidos, tomados de Homero, para expresar realidades nuevas, como vimos en el capítulo en el que analizamos las novedades y el uso de elementos tradicionales de la épica en Alcmán. De la misma manera, Winkler considera que Safo utilizaba elementos homéricos para demostrar su conocimiento del gran poeta y a la vez manifestar su forma de pensar como mujer (1996, 93).

No obstante, que Safo sea subjetiva y exprese un pensamiento particular influido por su género y por su condición social no significa necesariamente que esté segregando a su grupo respecto de las formas de pensar masculinas. Como bien dice Bowman, es lógico pensar que la subcultura femenina tuviera su propia tradición en cuanto a las canciones (BOWMAN, 2004, 2), pero es exagerada la vertiente de Skinner, basada en el

²⁰³ En el capítulo “La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios” entramos más en estas cuestiones desde la perspectiva de género, aquí nos interesaba más la discusión en relación con los dos receptores.

²⁰⁴ La visión de Rissman recuerda mucho al paralelismo que se hace generalmente entre la educación clásica espartana masculina y femenina.

trabajo filosófico de Irigaray, que propone una tradición poética femenina transmitida oralmente ante una audiencia exclusivamente femenina (SKINNER, 1996, 183, 189). De la misma manera, Svembro también había visto en el grupo de Safo un mundo de mujeres que excluía a los hombres y resaltaba la diferencia de género (SSEMBRO, 1984, 56-79). Lo que no tienen en cuenta estas perspectivas es la importancia de Safo en su comunidad como parte del grupo aristocrático y el conjunto de poemas en los que revela la difícil situación familiar por la expulsión de sus hermanos de Mitilene y la hostilidad del tirano Pítaco hacia su familia. En estos poemas se evidencia claramente la pertenencia de Safo al grupo y la integración de su mentalidad aristocrática dentro de la generalidad pero expresada a través del lamento característico de las mujeres²⁰⁵. Igualmente, asume la realidad institucional del matrimonio en el lamento ante el abandono de una de las muchachas de su círculo cuando concluye diciendo que tiene que ser así (fr. 31C). Si atendemos a estos aspectos y a la discusión sobre el carácter coral de algunos de sus fragmentos²⁰⁶, no nos queda sino concluir que Safo no se segregaba sino que se integraba manteniendo sus particularidades femeninas.

La diferencia entre Alcman y Safo es que esta última está usando categorías de valores masculinos, reduciendo su importancia en favor de otros valores que ella misma considera femeninos (WILLIAMSON, 1995, 87), mientras que Alcman usa los valores militares como una generalidad de la forma de pensar aristocrática, sin entender que pueda existir una visión más particular por parte de las mujeres. Esto tiene mucho que ver con el propio hecho de que sea Alcman el que compone ya que implica que existe una ideología masculina imperante en el poeta porque sitúa a la mujer en un rol pasivo común a la interpretación que los griegos daban de la sexualidad (BOEHRINGER, 2007a, 133). Alcman *sexualiza*²⁰⁷ la interpretación (STEHLE, 1997, 85-86) en función de lo que se acepta socialmente (STEHLE, 1997, 71-107). Es el varón el que está dando a las muchachas voz y un lugar en la vida cívica mientras que mantiene otros aspectos en

²⁰⁵ Van Wees considera que sólo a partir de Arquíloco (fr. 18 West) las lágrimas se empiezan a ver como una característica de la falta de control femenina (VAN WEES, 1998, 18) pero en Safo se ven dentro de un contexto familiar, no público.

²⁰⁶ Vid. el capítulo "La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios" de este bloque en el que tratamos el homoerotismo de los partenios donde se amplía la interpretación del carácter integrado de Safo y Alcman en su comunidad.

²⁰⁷ Como dice Devereux, se interpreta a los adolescentes como simplemente sexuales, no heterosexuales ni homosexuales (1968, 75), lo que implica que la importancia es que estén asociados a la sexualidad, aunque las muchachas, en estos casos de los que hablamos, no practiquen sexo en el sentido heterosexual, es decir, con penetración que es el tipo de sexualidad entendida por los griegos como normal.

silencio²⁰⁸. Si, como dice Coates, las interrupciones muestran control conversacional y el silencio refleja sumisión (COATES, 1994, 113-114; MCCLURE, 1999, 34), Alcman actúa como el individuo que controla el discurso para limitar la expresión de las mujeres y situarlas en su posición social como esposas y madres (HALLETT, 1979, 450; BOWMAN, 2004, 12-13). Les da voz pero sólo en los aspectos que le interesa a la comunidad y en los que se considera que es necesario establecer un discurso de género visto desde una perspectiva femenina. El discurso no es completamente real porque el poeta hace una interpretación, en virtud de lo que conoce, de la forma de hablar y de pensar de las mujeres pero las mujeres no hablan libremente. Corina en Tebas actúa de una manera similar pero a la inversa: construye un discurso genérico (fr. 655,4) pero desde su propia visión como mujer (BOWMAN, 2004, 22). No obstante, la composición de Corina sigue estando asociada a los intereses de la *polis* y condicionada por la tradición poética general.

En Alcman es lo mismo, la ideología que quiere transmitir la *polis* está presente porque hay dos receptores y porque el poeta tiene el fin de enseñar esas ideas. El establecimiento de un discurso femenino se encuentra inmerso en esta situación. El poeta pone en la voz de las muchachas la ideología comunitaria pero a través de lo que interpreta como un lenguaje femenino y enfocado a los dos receptores. Son ideas genéricas pero también son específicas puesto que la forma en la que se expresan se busca específicamente para que el receptor final entienda que son las muchachas del coro las que lo dicen refiriéndose a su propia vida y a su participación en la comunidad.

El coro como institución construye el rol de las mujeres poniendo el énfasis en la parte física y justificando su papel por la presencia de la divinidad (CLARK, 1996, 143-145). Lardinois (2011, 170-172) entiende que la insistencia en la feminidad, la belleza y el lenguaje homoerótico es una forma de construcción de género también porque se propagan valores femeninos dentro de un contexto asimismo femenino. Además, Alcman también conoce y expone ciertos aspectos de subjetividad femenina aprehendidos precisamente gracias al profundo conocimiento de las relaciones entre las muchachas en el día a día de su aprendizaje. Existe en los partenios una forma de expresarse femenina

²⁰⁸ En consonancia con lo que dice Stehle de que hay tres áreas en las que se permitía la poesía a las mujeres: como *parthenoi* en poesía coral antes del matrimonio, como mujeres casadas en cantos de lamento y en epigramas funerarios (STEHLE, 1997, 71-118). En función del aspecto público o privado, Snyder plantea la existencia de tres grupos de poemas: los que estaban planteados para exponerlos en algún evento social, otros que siguen patrones similares a otros poetas y que parecen asociados a rituales familiares o de carácter público y los poemas dirigidos a mujeres desde un aspecto más privado (SNYDER, 1991).

porque Alcman conoce el discurso, lo que significa que, o bien las muchachas aceptan en su comunidad femenina al poeta como uno más con el que poder expresarse con su lenguaje “segregado”²⁰⁹, o bien que el lenguaje propio no estaba tan limitado al contexto femenino como si de un lenguaje misterioso se tratase. En nuestro caso, la segunda posibilidad es la que más se ajusta a la situación histórica espartana, tanto del partenio de Alcman²¹⁰ como de épocas posteriores en las que las fuentes hablan de presencia de los hombres en rituales femeninos y muchachas en el ejercicio físico (BLUNDELL, 1995, 152)- El poeta conoce realmente bien la situación de las muchachas y compone en virtud de lo que ellas viven día a día en su aprendizaje pero también en función del rol social que les asigna (y que ellas aprenden) y las necesidades de la *polis*. Es una construcción recíproca: Alcman aporta la parte genérica y les enseña lo que se espera de ellas y ellas muestran el discurso propio al poeta, un discurso que él reinterpreta en favor del papel social que van a adquirir.

Por tanto, el receptor inicial del partenio, las muchachas que lo cantan, sí asumen condiciones que caracterizan al género femenino y el poeta las educa para asumir su rol de género dentro de la comunidad (CANTARELLA, 1987, 72; INGALLS, 2000, 11), aunque el poeta también tome de lo que ve en las relaciones cotidianas lo que le interesa para crear su discurso. No obstante, no parece que Alcman esté educando a las mujeres en la sumisión al varón, como insinúa Ingalls (2000, 9), sino, más bien, enseña a toda la sociedad sobre la importancia de ser cautelosos con las decisiones que se toman en cuanto a la sexualidad y al matrimonio²¹¹ y la relevancia del matrimonio para la sociedad y para la mujer. La sumisión no la impone el poeta, la enseña toda la sociedad desde mucho antes. El poeta reafirma el rol en el contexto de las instituciones comunitarias.

Si tenemos en cuenta el segundo receptor, el público general, debemos entender que, en parte, el poema tenga un fin más amplio que la exclusiva educación de las

²⁰⁹ Entendido por Irigaray y Skinner como algo casi misterioso que apenas sale de los grupos femeninos, especialmente en Safo (IRIGARAY, 1985; SKINNER, 1996, 182-184) y aceptado por otros autores como Dover (1978, 181) pero entendido de una manera diferente, asociado al enclaustramiento.

²¹⁰ Skinner se plantea si Safo estaba refiriéndose a una estructura cognitiva de tipo masculino y, por tanto, estaba reforzando el patriarcado. La autora considera que en Safo no es así, a pesar de la dicción e imágenes (1996, 186). Si lo relacionamos con Alcman y la similitud del discurso erótico, en parte sí refuerza el patriarcado, especialmente cuando acepta el matrimonio como una situación necesaria (fr. 31C) y porque se ha criado en una sociedad patriarcal, pero la actitud de iguales con la que se refiere a las muchachas se aleja de la forma jerárquica que expresa Alcman, como veremos en el análisis del partenio y de las relaciones homoeróticas.

²¹¹ *Vid. infra* en el análisis concreto del partenio 1. Para la discusión sobre los valores éticos en Alcman en relación con el fragmento cosmológico *vid. supra*.

muchachas. Cuando Alcmán se refiere a elementos éticos y cita mitos, su público es más genérico que el exclusivamente femenino porque establece una caracterización del buen ciudadano refiriéndose a paradigmas bien conocidos por la sociedad. Un ejemplo es lo que dice Janni sobre la ética de los fragmentos donde se cita a Niobe y las referencias a la *hybris* y a Némesis (JANNI, 1965, 85) que no sólo expresan una ética femenina sino que tiene un fin más genérico, como también reconocen Ferrari (2008, 107) y Loney (2011, 348). Incluso aunque expresasen una vertiente femenina de los mitos, como plantea Lardinois (2011, 165), el relato tiene un componente ético genérico porque todos los que escuchan la historia de los Hipocoóntidas conocen lo ocurrido y el comportamiento de los personajes. Además, tanto si lo vemos como un llamamiento a la sumisión social y al coraje (LUGINBILL, 2009, 33) como una referencia a la necesidad de control de las futuras esposas (STEHLE, 1997, 32), el *Partenio del Louvre* está refiriéndose a toda la sociedad porque conecta a la audiencia con una historia tradicional (GENTILI, 1988a, 116) y todos entienden el objetivo del poeta y la razón por la que ha elegido un mito y no otro.

La representación en ámbito religioso con público (*PMG* 3, v. 73-84) implica que las muchachas están demostrando que han aprendido lo que se les exige para adquirir su posición futura en la sociedad, pero también que son parte importante de la misma como transmisoras de conocimiento y de moral puesto que hay un público no exclusivamente femenino que las escucha cantar y también porque el coro por definición no tiene por qué ser femenino pero sí tiene que ser cívico. De hecho, Platón explica que el coro forma el carácter y enseña el comportamiento apropiado (Pl., *Leg.*, 655d) e insiste en que una persona educada está entrenada en los coros (Pl., *Leg.*, 654a-b). Tal y como lo muestra Platón, la educación coral ofrece una formación completa al individuo (Pl., *Leg.*, 672e). En efecto, es completa si tenemos en cuenta que no se daba importancia a un conocimiento intelectual profundo sino al saber comportarse y actuar como un buen ciudadano, pleno de las virtudes que se le exigen, así como el conocimiento de las normas de la *polis*, incluyendo por supuesto todos los aspectos de su participación en los rituales. En definitiva, la educación es el aprendizaje para la ceremonialización de los comportamientos, como dice Havelock (2002, 86). Es una educación sin asignaturas pero que incluye todos los aspectos de la vida, por eso se considera integral (CALAME, 1977, 1, 39; ZWEIG, 1993, 43).

A lo mejor la idea de Nagy y Bierl de que los coros representan un microcosmos de la *polis* (NAGY, 1994, 345; BIERL, 2011, 416) es un tanto exagerada si nos atenemos sólo a los coros femeninos. Parece más una forma de inclusión en la sociedad de un sector de la misma con un carácter en parte iniciático cuyo objetivo es renovar la inclusión del grupo dentro de la comunidad.

El microcosmos se observa con más claridad en el contexto ritual general, especialmente en festividades como las Jacintias donde participan todos los elementos sociales que conforman la comunidad. En este tipo de festividades el coro es sólo una parte que caracteriza a un sector de la sociedad y permite la integración de los participantes, y del sector que representan, en toda la maquinaria de la *polis*. El mismo Platón especifica que para los muchachos el coro es nobleza y virilidad y para las muchachas templanza y castidad (Pl., *Leg.*, 802e) lo que implica una separación de género que adquiere unidad en el contexto festivo.

Son precisamente el carácter religioso del contexto interpretativo, el papel del poeta dentro del ritual (DUPONT, 2001, 53) y la formación aristocrática y cívica los elementos que sitúan al poeta en un lugar socialmente muy importante y le permiten ser reconocido como el transmisor de la memoria y uno de los pocos personajes capaces de pronunciar palabras mágicas (DETIENNE, 1983, 60).

En el fragmento 39 Alcmán se cita a sí mismo componiendo con las perdices al unísono. El significado del fragmento parece remitir a la función compositiva del poeta y a la relación entre el canto de las perdices y la composición cultural de Alcmán, pero está implícito un autorreconocimiento del poeta porque se refiere a sí mismo como protagonista de la situación, valorando su relación artística con la natural, como uno de los pocos capaces de entender a las perdices y el arte de la composición. También en los partenios muestra su autoridad (SCODEL, 1996, 67) ante la sociedad porque todos saben que las muchachas mismas no han compuesto el poema sino que lo ha hecho el poeta para ellas y el poeta es reconocido dentro del grupo aristocrático como educador; por eso decíamos anteriormente que está institucionalizado su papel dentro del grupo aristocrático. Del mismo modo es reconocido por la sociedad y por la *polis* para que componga poemas en el ámbito ritual y que actúe como el *mnemon*, es decir, como el que recuerda y transmite la memoria social. Es un papel extremadamente relevante porque implica que las ideas que se expresan en sus composiciones son aceptadas tanto por la sociedad, como por el grupo dirigente e incluso por los dioses.

La importancia del poeta se perpetúa en el tiempo porque, como Tirteo, Alcmán se convierte en uno de los transmisores del *ethos* de la comunidad, tanto en sentido genérico como en sentido específico para las mujeres, entre otras razones, porque los autores estaban envueltos en la construcción de la identidad comunitaria en su época (GRIFFITH, 2009, 83) y eso se reajusta a lo que la comunidad posterior necesita. Esto supone que Alcmán, como Tirteo, aporta ideas comunitarias bastante novedosas (pero basadas en otros preceptos más antiguos) que se acaban convirtiendo en propiamente lacedemonias y tradicionales. Si ya de por sí el poeta educa y su educación es adoctrinamiento porque impone una ideología desde el poder y asociada a intereses comunitarios, después de su muerte se refuerza gracias a la admisión de su poesía como tradición que da prestigio a la comunidad (THOMAS, 1992, 109) y permite que se recuerden momentos o situaciones históricas concretas, dando lugar a procesos de mitificación de los propios poetas y de la historia asociada a su momento histórico (CONNERTON, 1989, 41-45). Alcmán y Tirteo fortalecen el *ethos* de la *polis* precisamente porque son poetas antiguos de la época de mayor esplendor de Esparta, asociados a la *eunomia* directa o indirectamente, a la época de expansión por Mesenia y, finalmente, al momento de configuración de los cultos.

Pero esta construcción de la tradición ya empieza desde antes porque el poeta mantiene muchos elementos anteriores a él, como los aspectos heredados de la épica, con los que se identifica el público y que le permiten introducir variaciones para inculcar nuevas ideas²¹². Está entre la tradición y la innovación (GENTILI, 1988a, 57). Nos referíamos a este proceso cuando hablábamos de Tirteo aplicando la ideología aristocrática pero incluyendo a un grupo cívico más grande como protagonista de su canto.

Los coros, como dice Havelock, son decisivos para la conservación de la tradición porque están desarrollados en un ámbito ritual y ante un auditorio que busca ver una conducta aprobada, no excepcional (1996, 35). La lengua litúrgica está también ritualizada y formalizada (CONNERTON, 1989, 57-58) y no sufre demasiados cambios, lo que condiciona la dificultad de ver diferencias históricas en este tipo de lírica, pero facilita que las participantes en el coro aprendan. Además, las Musas, hijas de Mnemósine, también cantan a la vez en Hesíodo (*Theog.*, 1-7), como un coro

²¹² Estas novedades no rompen con el proceso de mimesis porque siguen usando el mismo patrón y las mismas bases lingüísticas, psicológicas e interpretativas, como dice Nagy (1996, 39).

(HAVELOCK, 2002, 150). El coro de las Musas también es educativo, de hecho, es el primer coro transmisor de la memoria y de la armonía cívica a través de la música (LONSDALE, 1993, 47). Esta razón también hace más conservadores a los coros posteriores por el ámbito ritual en el que se desarrolla y por la mimesis con el coro de Musas. El hecho de que el primer receptor sean muchachas en un contexto educativo, también refuerza el carácter conservador de los mismos y exige que las novedades se introduzcan de una manera más sutil. En el caso de Tirteo, era necesario que la novedad fuera explícita pero en el caso de muchachas, que no participan directamente en la guerra, no lo es porque su papel en la sociedad es el mismo, ser madre e inculcar valores genéricos de tipo aristocrático en sus hijos.

Como apunte final de este capítulo, es necesario puntualizar que, aunque las expresiones poéticas se ajusten, como decimos, a los intereses adoctrinadores de la comunidad (KENNELL, 2013, 390), no significa que debamos considerar pública la educación coral y privada la educación simpótica, como hace Griffith (2001, 58). Es un anacronismo usar este término para referirse a un tipo de educación que está institucionalizada porque es tradicional, pero no está tan específicamente ordenada como en épocas posteriores. No podemos decir que en esta época ya haya un *paidonomos*, como sí lo hay en época clásica para la *paideia* masculina (Xen., *Lac. Pol.*, 2,2). Los maestros-poetas actúan en consonancia con los ideales cívicos (TOO, 1997, 28) con el fin de inculcar una ideología acorde con las necesidades estatales y con la tradición. La diferencia del poeta migratorio con el poeta cívico es clara en este sentido: frente a unos ideales genéricos de la poesía épica, el poeta cívico construye y adapta la ideología en virtud de las necesidades de la comunidad en la que vive (GENTILI, 1988a, 56). Esos ideales pueden estar definidos en función de una mayor generalidad cívica, como Tirteo (TOO, 1997, 15), y en función de un grupo concreto pero dentro de la generalidad de la *polis*, como Alcmán.

3.3 El nexo sentimental: música, danza e interpretación.

En este capítulo voy a analizar la utilidad de la música y la danza con respecto al aprendizaje. No existe intención expresa por mi parte de trabajar la música o la danza en sentido aislado, con todos los problemas que ello conlleva, sino hacerlo en relación con la utilidad didáctica de las mismas y como un todo unido a la poesía coral. Incluyendo, aparte del análisis del texto, un capítulo sobre los elementos que no han dejado apenas huella como el ritmo, la armonía o la danza, podremos comprender mejor los mecanismos

psicológicos²¹³ y didácticos utilizados en la Antigüedad para la enseñanza. Sin estos elementos los poemas se quedarían en un elemento críptico cuando en realidad son situaciones metacomunicativas (BIERL, 2014, 225). La información es mucho más parcial y difícil de comprender si nos atenemos sólo al texto.

En una cultura oral, el contexto interpretativo, la música, la danza, la métrica y la melodía de las palabras juegan un papel tan importante como lo dicho, precisamente por la viveza, la naturalidad y la resonancia que no se pueden expresar con vocablos sino sólo escuchando y visualizando el contexto (CAROTHERS, 1959, 309; MCLUHAN, 1993, 39-41). La música enfatiza la ceremonialización del poema y también lo sacraliza por la situación en la que se interpreta y además permite una identificación sentimental con el auditorio que está más atento²¹⁴ porque la música genera impulsos físicos que causan sensaciones y permiten una mayor vinculación con las palabras (Pl., *Ion*, 535de) (ROBB, 1994, 163, 167). Esta vinculación, además, favorece una mayor asimilación, por lo que la música, gracias a su carácter atractivo, facilita el aprendizaje.

Es una situación compleja que ya teorizó primero Pitágoras y después Laso de Hermione, Damón de Oa y Platón²¹⁵. Especialmente interesante es el análisis de Platón por su énfasis en el aspecto educativo y social de la música²¹⁶ y por su profunda comprensión de las funciones psicológicas de la misma; pero ya existía antes un conocimiento de los efectos causados por la música y de su importancia en el contexto religioso y social²¹⁷. Los poetas arcaicos, desde Homero, ya eran conscientes de los mecanismos que usaban y de la forma en la que afectaban al auditorio. No sabían teorizarlo o abstraer ese conocimiento, como hicieron después los filósofos, pero sí sabían perfectamente cómo aplicarlo. Un ejemplo claro es la *Pítica* 12 de Píndaro donde el poeta describe la función social y religiosa de la música (*Pyth.*, 12, 15-30). En Alcman es mucho más difícil porque no suele expresarlo, pero la importancia de la música se observa en el

²¹³ Llamada *psychological efficacy* por Eva Stehle para el fin persuasivo de las interpretaciones poéticas, es decir, para el objetivo de hacer sentir algo en el auditorio (STEHLE, A1997, 19).

²¹⁴ Considerado como una característica de la oralidad. Ong dice que la expresión oral es más cercana al mundo humano vital, es decir, a la relación directa entre las personas (ONG, 1999, 49; GOODY Y WATT, 2003, 32; HAVELOCK, 2002, 177-180).

²¹⁵ Vid. capítulo "Una *mousike* clásica" en el bloque IV.

²¹⁶ Para las cuestiones sobre el *ethos* musical vid. Lippmann (1964), Anderson (1966). Rossi (1988) Mathiesen (1999) y Boccadoro (2002). Sobre la relación entre la música y el deporte, también desde el aspecto educativo de ambos vid. Bilinski (1988).

²¹⁷ Aristides Quintiliano menciona que ya desde Homero está bien atestiguada la educación musical (*De mus.*, 2,10,74-75) asumiendo la consciencia del valor didáctico de la misma en momentos tan tempranos.

contexto ritual y en la capacidad de prever o adaptar los sentimientos de su auditorio antes de la interpretación, en el momento de la composición.

Tanto los filósofos como los poetas ya sabían que la música persuade al que escucha²¹⁸ y genera una especie de catarsis que es fundamental en la enseñanza adoctrinadora y en los coros por el carácter sagrado que adquieren las palabras y la música.

Como ya dijimos en el capítulo anterior, precisamente el carácter ritual hace que las novedades incluidas en los poemas sean muy pequeñas y el hecho de que sea el ser humano el que las pronuncie en un contexto ritual, con el objetivo de conseguir algo de la divinidad, implica que tienen que ser palabras aceptadas por el dios y la melodía y la danza deben estar asimismo ritualizadas (LIPPMAN, 1964, 52). Además, al ser palabras de la Musa, ya llevan inmerso el carácter divino (DODDS, 1985, 87). La música, hace que el que escucha y ve, sienta también que el contexto es sagrado y se vea inmerso en él, por eso nos referíamos a su carácter ceremonial y sacro.

Las Musas aparecen en un importante número de fragmentos alcmánicos de maneras muy diferentes, como ya vimos. En el principio del fragmento 3 infunden en el alma del poeta un sentimiento que le hace componer, es decir, originan en el poeta la música y las palabras adecuadas para verbalizar los sentimientos. Más a menudo están presentes influyendo en la forma de expresión de las muchachas, potenciando la dulzura de su canto (*PMG* 3, vv. 1, 8) y cautivando al espectador con todo tipo de atractivos (*PMG* 26, *PMG* 27, *PMG* 30, *PMG* 58, *PMG* 59). Las Musas son divinidades que, además de transmitir las palabras sagradas al poeta, infunden sensaciones asimismo sagradas y atractivas en el que escucha porque hacen que el poeta describa y componga esos sentimientos. Las Musas también aportan unidad al canto y al auditorio a través de las sensaciones descritas. La letra acompaña a la música y la música a la letra complementando las sensaciones que producen. Las participantes en el coro no sólo tienen un canto dulce según la percepción del poeta sino que el auditorio escucha ese

²¹⁸ Como bien vio Lonsdale, Píndaro utiliza el verbo *peithomai* (ser persuadido) para “escuchar” (1993, 54) precisamente por la importancia de la palabra cantada. Platón critica la utilización de la música precisamente por la persuasión, que es, como dice Detienne (1983, 71), el poder que la palabra ejerce sobre una persona y puede ser negativa porque engaña y atrae, pero no dice la verdad, ya que los poetas sólo saben lo que la musa les inspira, no tienen conocimiento (Pl. *Ion*, 533d-534b).

canto dulce y ve el atractivo de las muchachas, potenciado por los movimientos de la danza (PEPONI, 2004, 358). Todo está preparado para producir sensaciones placenteras.

En sentido religioso, el placer causado por la música permite sentir a la divinidad. La potencia religiosa se encuentra en los sentimientos catárticos causados por la canción, no sólo en el poeta que interpreta las palabras de la Musa, sino también en los que escuchan y reciben esas palabras. Platón explica esto cuando se refiere a la capacidad de Marsias para hacer sentir la necesidad de los dioses o de los misterios en los hombres (*Sym.*, 215c). En Alcman se observa en la presencia y actuación de la música y en los dioses que provocan la atracción, Eros y Afrodita. Estos dioses, junto con Dioniso en otros casos, también actúan creando esa catarsis de la que hablábamos anteriormente dando lugar a una experiencia sagrada pero también social e individual (GRIFFITH, 2009, 91-92).

El placer lo han inspirado Eros y Afrodita pero la Musa aporta el don en el que también se incluye el goce y la otra divinidad, que aparece como una abstracción, infunde la gracia en el *PMG* 27. El placer también está patente en otros fragmentos en los que se hace referencia a la belleza de las flores (*PMG* 58, *PMG* 90, *PMG* 92b), por ejemplo. Esta referencia lleva al espectador a vivos colores que causan goce visual y olfativo. El dulzor de las muchachas (*PMG* 3, v. 63, *PMG* 26, *PMG* 59a) y el calor del canto recuerdan sensaciones placenteras en el sabor y en el tacto, al igual que cuando se tocan las manos en el *PMG* 3 (v. 64)²¹⁹. Todo ello complementa la belleza física (*PMG* 1, vv. 40-80) y de las voces de las muchachas (*PMG* 1, vv. 105). En estos contextos de cantos femeninos de muchachas, el poeta busca potenciar en el auditorio la sensación de que la divinidad está presente y establece la comunicación entre los hombres y el dios²²⁰. El auditorio, por su parte, se siente incluido en el ritual por el disfrute infundido por la divinidad (FITTON, 1973, 263). Por otro lado, el poeta hace que las coreutes reflejen todas esas sensaciones placenteras con el fin de conseguir la futura integración de las muchachas en la comunidad a través del matrimonio, es decir, las hace más atractivas (CALAME, 2013a, 103) por un fin social. Pero también es una forma de conseguir que todos escuchen

²¹⁹ Interpretado por Peponi en relación con el deseo y también con una forma circular de danza (PEPONI, 2004, 359).

²²⁰ Pettersson se refiere a la importancia del canto del peán para establecer la comunicación con Apolo e las Gimnopedias (PETTERSSON, 1992, 54-55).

atentamente el canto porque todo lo que ven y oyen está planteado para ser placentero y divino.

De la misma manera que la música vincula a través de sentimientos a la divinidad con la comunidad presente en el rito²²¹, también establece un lazo sentimental entre poeta, coro y público²²², porque el cantor recrea los sonidos y ritmos que causan placer y las muchachas los interpretan. Se observa con más claridad la intención de crear este enlace en Safo donde el carácter intimista de los poemas y la perfecta descripción de los sentimientos entre las muchachas y su relación con la divinidad recrean una fuerza mágica y un encantamiento²²³ en los que escuchan (SEGAL, 1996, 71) y seguramente también en las propias muchachas. Las palabras de Safo iban, con seguridad acompañadas de una música acorde con los sentimientos que la poetisa quería expresar y con la memoria cultural que guardaba las imágenes evocadoras de esos sentimientos²²⁴ (ROSSI, 1988, 240). Un ejemplo es la presencia de las flores, guirnaldas y frutos como metáforas de la juventud y de la belleza en Safo (MACLACHLAN, 1993, 59), que iban acompañadas de una melodía evocadora de esas imágenes y de los sentimientos pasionales que quería despertar en el auditorio. La intención de Safo no es competitiva sino que busca potenciar la intensidad de la interpretación usando todos los elementos estéticos, religiosos y sentimentales (SKINNER, 2002, 64).

De la misma manera Alcmán evoca las sensaciones y los sentimientos asociados a ellas a través de todos los elementos bellos descritos, pero incluyendo el aspecto agonístico. Todos los elementos que evocan el placer en Alcmán tienen una función similar al caso de Safo, conseguir la adscripción sentimental del auditorio a la música (PEPONI, 2007, 360), las palabras, las muchachas y a la divinidad²²⁵. Además, en el caso de Alcmán, existe una llamada de atención explícita en el verso 50 (*PMG* 1) donde dice ἦ οὐχ ὀρήϊς; (¿no lo ves?) y otra en el 56 donde pregunta por qué tiene que decir abiertamente que está Hagesícora (STEHLER, 1997, 37). No sólo establece una vinculación sentimental sino que llama al público para que esté atento a todo lo que se

²²¹ Nos hemos referido al placer, pero no siempre tiene por qué ser este sentimiento. Bien conocida es la pretensión de Tirteo de inferir coraje en los varones que van a la guerra (GOSTOLI, 1988, 231).

²²² Para Ong, la empatía entre poeta y auditorio son elementos que también caracterizan a la oralidad (ONG, 1999, 51).

²²³ Encantamiento que comparte la poesía con algunas oraciones o hechizos (GRIFFITHS, 2009, 92).

²²⁴ Dice Platón que a cada uno le gusta la música a la que le han acostumbrado (*Leg.*, 802d).

²²⁵ Como dice Clark, el coro transforma su narrativa en una declaración metapoética que llama la atención sobre su propia actividad (1996, 153).

evoca, buscando que asuma también la misma opinión que el coro (STEHLER, 1997, 36) e integrándolo en lo que están viendo²²⁶.

En sentido didáctico, la cadencia y el ritmo, por el placer que generan, fomentan una mejor asimilación de las palabras por parte del auditorio (FLORY, 1980, 20-22; HARRIS, 1989, 86-7; HAVELOCK, 2002, 147). Es un mecanismo de carácter mnemotécnico de gran valor porque favorece que el público esté más atento a las palabras que canta el coro y también aporta una medida asimilada a un patrón musical que se repite y ayuda a memorizar, estabilizando lo que se dice (ONG, 1999, 68). De hecho, el patrón musical de Alcman seguramente fuera muy parecido al de Terpandro por cercanía temporal y uso del patrón melódico dorio. Se asocia la tonalidad y la medida musical al texto, de manera que la nota y la sílaba se corresponden (ANDERSON, 1966, 56). De este modo, el poeta establece una vinculación directa entre sílaba y melodía que ayuda al aprendizaje de una manera similar²²⁷, aunque más compleja, a la que en el mundo contemporáneo se enseñan las tablas de multiplicar a los niños. También la danza sigue esos patrones rítmicos que enfatizan lo dicho, el deseo, lo placentero (PEPONI, 2007, 358), y ayudan a la memorización porque el espectador también sigue con la mirada el ritmo de la danza. De hecho, muchas palabras griegas de la métrica vienen de la danza (NAEREBOUT, 1997, 202).

Pero no sólo la música incide en el recuerdo de las palabras. Las palabras también juegan un papel fundamental en la música creando un patrón de sonido (VANSINA, 1985, 46; RUBIN, 1995, 109) que se repite y crea placer. Es decir, la propia pronunciación y melodía de las palabras es parte de la música (Pl., *Leg.*, 672e), por lo que la música depende de las palabras (GENTILI, 1988b, 12), como muy bien refleja Platón al caracterizar el modo dorio como propio de los cantos militares²²⁸ (Pl., *Leg.*, 670c). Además, la vocalización de las palabras también tiene sus propias características

²²⁶ También Van Groningen lo interpretó como un mecanismo de vincular a la audiencia, aunque se centraba en el sentido del pronombre en tercera persona del plural como una forma de inclusión del público (VAN GRONINGEN, 1935, 246-247)

²²⁷ Esto no significa que fuera simple, como interpretaba Havelock (1976-77, 370-371), sino que se ajustaba al texto. En ningún momento, que la música se ajuste al texto implica que sea simple, de hecho, muchos instrumentos de plectro usados hoy en cantos tradicionales hacen variaciones en virtud de lo que se canta, siguiendo como pauta la voz y la danza siempre está asociada al ritmo. Si hay un aprendizaje exhaustivo del canto y la danza no tiene por qué ser sencillo. Es más, puede mantenerse el ritmo pero cambiar el tiempo (NAEREBOUT, 1997, 205).

²²⁸ Muy interesante en este sentido es lo que dice Lachenaud sobre que los modos dorio y frigio imitan los acentos de un hombre pacífico o un hombre guerrero (LACHENAUD, 2013, 145) porque asocia los modos musicales a situaciones diferentes en las que cada modo es más acorde.

musicales y expresivas (LACHENAUD, 2013, 101-103). En Alcmán se potencia la repetición de las vocales “α” y “ω” tras el mito, aportando fluidez a la música y también a la coreografía que la acompaña (CLARK, 1996, 154).

Los poetas no se plantean una distinción entre música, danza, poesía y ritual sino que todo en su conjunto crea una sensación mágica, bella y emocional en el espectador que le obliga a seguir atento y a asumir las palabras, lo que no significa que no conozcan las partes que conforman el *melos*²²⁹. Alcmán lo expresa en un pequeño fragmento (*PMG* 27)²³⁰ en el que llama a la Musa para que construya todo. Un fragmento verdaderamente revelador en cuanto a la expresión de elementos placenteros, el amor, el deseo y la gracia, asociados precisamente a las partes de la interpretación: verso, canto y danza (GALLAVOTTI, 1975, 35), todos ellos infundidos por la Musa a la vez porque se componen e interpretan de manera conjunta. La expresión de la belleza y de la atracción en Alcmán presenta las mismas características que el *Himno Homérico a Apolo* en el que las Musas empiezan a bailar a la llamada del dios, pero pronto se unen las Gracias, las Horas (orden), Harmonía y Hebe (juventud) (*Hymn. Hom. Ap.*, 189-197) (LONSDALE, 1993, 54, 58). En Alcmán también están todos esos elementos reflejados en la forma del canto y la danza, la belleza y la juventud que evocan las palabras, la música, los movimientos rítmicos y las propias muchachas que lo interpretan, por eso todos los aspectos asociados a las sensaciones y a los sentimientos son tan importantes desde un punto de vista pedagógico y memorístico.

La mimesis incluye el aprendizaje mediante el uso de la música y la danza como mecanismos mnemotécnicos pero también como elementos de imitación (Pl., *Leg.*, 655d; Arist., *Poet.*, 1448b8-30). La gestualidad de la danza y el discurso cantado se asocian a la conducta como expresión visual de la misma (CATONI, 2005, 135) y de esta manera las jóvenes intérpretes aprenden formas de comportamiento (Pl., *Leg.*, 655d) específicas porque actúan en el rito de manera acorde con los preceptos impuestos por la *polis* y lo que interpretan se acaba convirtiendo en un hábito (Pl., *Resp.*, 522a) (ANDERSON, 1966, 100). En el caso de Alcmán, este aprendizaje mimético se expresa mostrando las actividades cotidianas de las muchachas. Se describen los actos de correr y de cantar dentro de la cotidianeidad de la educación de las chicas y en un contexto de relación

²²⁹ *Melos* es el arte interpretativo con todo lo que incluye: música, ritmo, dicción y danza (Arist. Quint., W.- I. 5,4-10).

²³⁰ Vid. capítulo “Lo que Alcmán heredó de Homero y Hesíodo”, en el bloque III, en relación con la Musa en Alcmán.

juvenil íntima en los partenios (*PMG* 1, vv. 50-63). Además, se relaciona con el acto ritual de la ofrenda, descrito como algo mucho menos habitual (*PMG* 1, vv. 56-3; *PMG* 3, vv. 65-85), precisamente porque entran en contacto con la divinidad. Hay una dependencia directa entre la formación mimética diaria y la expresión de la misma en el contexto religioso en el que se sancionan los comportamientos cotidianos. Las muchachas adoptan un hábito a través del entrenamiento coral y al final ese hábito lo sanciona la divinidad. Esto podría significar que el rito incluía una carrera, como el rito dedicado a Helena²³¹, pero también puede referirse a alguna vinculación entre la forma de la danza y la carrera, aunque no tenemos nada que pueda indicar algo similar en los textos de Alcman, como sí tenemos en otro tipo de danzas, como las gimnopedias (Athen., 14, 631b; Athen., 15, 678c) o la *bibasis*²³² donde existe una relación directa entre danza y ejercicio físico²³³. Quizás Alcman esté buscando establecer una relación entre el entrenamiento diario y la danza mimética en el rito. No obstante, parece más plausible una danza con movimientos asociados al erotismo de las palabras y la música del poema (PEPONI, 2004, 358-359) precisamente por la interrelación entre todos los elementos de la mimesis.

El problema es entender cómo podría ser una danza mimética que expresara el erotismo de las palabras. Quizás la referencia a las Sirenas en el partenio y las reiteraciones al sonido del canto de los pájaros aporten alguna pista. Sabemos que en las Dafneforias de Tebas²³⁴ las muchachas imitaban el canto de la Sirena (CALAME, 1995b, 83; STEHLE, 2009, 65) y que en el santuario de Ártemis Efesia las mujeres interpretaban una danza mimética en la que emulaban el vuelo de los pájaros (POWER, 2011, 74). También son conocidas un buen número de danzas donde las danzantes imitaban a algunos animales, quizás por cierto carácter totémico de la religión griega antigua (LAWLER, 1978, 58-59).

Estos ejemplos podrían tener mucho que ver con los fragmentos de Alcman en los que describe la aguda y melodiosa voz del canto de las muchachas (*PMG* 14, *PMG* 26, *PMG* 28), también con el fragmento en el que cita a la Musa como una Sirena de voz

²³¹ Vid. *infra* la parte en la que analizamos esta parte del partenio y también el capítulo dedicado a Helena.

²³² Es un ejercicio que consistía en saltos, recogido por Polux (4,102) y por Aristófanes (*Lys.*, 74-81). En la misma obra Aristófanes se refiere a una danza que consistía en saltar (*Lys.*, 1296-1320).

²³³ La relación entre ejercicio físico y danza está presente en Platón (*Leg.*, 673ac), Jenofonte (*Symp.*, 2, 15-20), Luciano (*Salt.*, 78) y Ateneo (1,21) porque la danza se define en función del ritmo y del movimiento del cuerpo (CECCARELLI, 1998, 12).

²³⁴ Interpretado en estas fiestas tenemos un partenio de Píndaro (Fr 94b Maehler) y conocemos escasos datos sobre estas fiestas tebanas gracias a Procles (*ap. Phot. Bibl.* 321a24-b32) y a Pausanias (9,10,4).

aguda (*PMG* 30) y con el primer partenio en el que se refiere a la voz de las muchachas sin entrenar similar a los cantos de la lechuza (*PMG* 1, v. 86), la voz de las muchachas entrenadas parecida a los cantos del cisne (fr. 1, v. 100), y la voz de la corego casi como la de las Sirenas (LONSDALE, 1993, 202), unas divinidades caracterizadas por su capacidad de persuasión y fascinación a través de la belleza de su canto (BETTINI y SPINA, 2007, 105) y por su carácter liminal, como el de la corego, la más cercana al matrimonio (MANCINI, 2010, 16). De manera similar, las *peleades* de este mismo partenio se han interpretado como palomas en muchas ocasiones, como veremos. Existe una consonancia entre el canto de los pájaros, el entrenamiento coral y el atractivo de la voz femenina en las referencias a las Sirenas, capaces de atraer a los hombres con la belleza de su canto²³⁵. Podría verse también en una posible danza mimética donde los movimientos fueran similares a los de las mujeres en el santuario de Ártemis Efesia²³⁶, representando el vuelo de los pájaros (LAWLER, 1942, 358).

Que sea una danza femenina no implica que tenga que ser sencilla, como planteaba Fitton (1973, 260), ni calmada (SÉCHAN, 1930, 123-124), ni necesariamente circular (SMITH, 2004, 11). Aunque el carácter coral de la canción sí parece ajustarse a un tipo de danza grupal, quizás similar al de la danza dedicada a Ártemis Cariátide²³⁷, de la que tampoco sabemos mucho puesto que Pausanias se refiere a danzas femeninas en sentido amplio (3,10,7), siguiendo la historia del intento de violación de las muchachas en Carias (Paus., 4,16,10)²³⁸, mientras que Luciano se refiere a ella como una danza asociada a lo militar (*Salt.*, 10). De hecho, una posible relación de la danza de Ártemis Cariátide con las de Dioniso²³⁹ indicaría un posible carácter menádico²⁴⁰, especialmente si tenemos en cuenta la iconografía donde las muchachas danzan con *chiton* corto y el *kalathiskos*²⁴¹ en la que el movimiento del vestido parece indicar ritmos rápidos y, sobre todo, la referencia

²³⁵ McClure habla sobre la mujer como capaz de persuadir en sentido erótico a través del lenguaje, por eso las figuras míticas capaces de hacer eso son siempre femeninas (MCCLURE, 1999, 62-68)

²³⁶ Lonsdale considera que la relación con los pájaros sólo se refiere a las canciones y la de los caballos a la danza (1993, 201).

²³⁷ Asociada o considerada como la danza llamada *kalathiskos* por la corona que llevaban, parecida a una corona de palma (PRUDHOMMEAU, 1963, II, figs. 445, 801, 802; DELAVALAUD-ROUX, 1994, 34-47). También sabemos que no sólo se dedicó a Ártemis, sino a otras divinidades y tuvo bastante fama en momentos posteriores (PRUDHOMMEAU, 1963, I, 255).

²³⁸ Para el rito y la explicación del mito remitimos al lector al capítulo dedicado a los ritos de Ártemis.

²³⁹ Dioniso es la divinidad protagonista del *aition* del rito de Ártemis Cariátide (Serv., *Ad Verg. Ecl.*, 8,29)

²⁴⁰ Bierl habla de Dioniso como el corego imaginario de los coros de ménades. *Vid.* capítulos sobre Ártemis y Dioniso en bloque IV donde analizo en profundidad la relación entre ambos dioses y el carácter menádico de las danzas artemisiacas.

²⁴¹ Se ha encontrado un fragmento de ánfora de finales del siglo en Brauron con dos muchachas danzando el *kalathiskos* (Museo de Brauron, N° Inv. 526).

del segundo partenio (*PMG* 3, vv. 8-10) en el que Alcmán dice que las muchachas mueven rápido la cabellera y tienen los pies ligeros (SEGAL, 1985, 166; LONSDALE, 1993, 195-196). También la presencia de címbalos y panderetas en el santuario de Orthia podría ser indicativo de una danza de tipo menádico (CALAME, 1977, I, 263), e incluso la interpretación de Calame del *Partenio del Louvre* en el que las muchachas cantan a la perfección de la corego por su incapacidad para llegar a la rapidez, la belleza y la armonía vocal de Hagesícora (CALAME, 1977, 2, 117) estarían más en consonancia con una danza rápida. Es necesario decir que esto no significa que todas las danzas fueran iguales ni que estemos asociando los partenios con el rito de Ortia, sino que parece que la descripción del partenio podría estar marcando un ritmo alegre.

También se ha pensado que fuera una danza circular (PEPONI, 2004, 359) por asociación con la píxide que apareció en el santuario de Apolo Amicleo en la que se representa a hombres danzando cogidos de la mano²⁴² y por la cantidad de representaciones en toda Grecia de danzas femeninas donde las danzantes aparecen cogidas de las manos. Si mantenemos la hipótesis de que es una danza mimética, parece más lógico pensar que la forma de danzar no tendría por qué ser circular o con las manos dadas sino en fila o en una formación grupal asociada al vuelo de diferentes aves, como aparece en una copa del Museo de Berlín en la que las mujeres están agrupadas, envueltas en un manto y la primera lleva una corona en la mano (PRUDHOMMEAU, 1965, pl. 115, n° 837) o como en la danza de Ártemis Cariátide. No obstante, el hecho de que el vuelo de las aves sea grupal y Alcmán se refiera en el partenio 3 (v. 64) al deseo para que Astimelusa le coja la mano a una de ellas, quizás podría estar en relación con una danza con las manos unidas. Con los datos que tenemos, no podemos ir mucho más allá pero, desde luego, lo que está claro es que la danza es grupal.

La imitación del gesto también sirve para crear imágenes con las palabras y la gestualidad (ROBB, 1994, 215), es decir, para establecer una comunicación no verbal con el receptor final. No es descabellado pensar que la danza debía tener una parte mucho más teatralizada al principio, en la parte mítica, y más sensual, adaptada al aspecto erótico, en el resto del partenio. Pero aunque tenga este aspecto erótico novedoso, el carácter ritual del canto propicia que el gesto esté estereotipado y formalizado (CONNERTON, 1989, 58-61) y seguramente el que lo ve sabe lo que se va a encontrar

²⁴² Museo Arqueológico Nacional de Atenas, N. Inv. 234; En: Coldstream (1977, 158-159), Pandou (1988, 82), Boardman (1998, 50, Fig. 131).

porque está asociado a su memoria cognitiva, es decir, a lo que ha aprendido anteriormente (CONNERTON, 1989, 22). Al menos en la primera parte del partenio, la expresión del mito como una fábula ejemplarizante propicia un tipo de danza mimética que enfatiza el aspecto moral de la sentencia final. Pero la danza, como el resto del mito, es conocida previamente porque el poeta sólo expresa los detalles que le llevan a concluir en la sentencia, los demás aspectos ya los conoce el público.

Los poetas eran conscientes de la capacidad didáctica de la música y de todas las implicaciones y funciones que podía tener en su época, no obstante la reflexión sobre las funciones de la música llegó bastante después, cuando ya todos estos poemas se habían canonizado y convertido en tradición. Damón fue el primero en trabajar la forma en la que los distintos géneros musicales afectaban al comportamiento (ROSSI, 1988, 240). Platón fue muy crítico con la utilización paidéutica de la música precisamente porque las emociones que genera no permiten la reflexión sobre lo que se dice sino sólo su asimilación (*Resp.*, 601ab; 606ab)²⁴³. No obstante, entiende perfectamente su gran utilidad y considera que es fundamental seguir usándola pero de manera controlada, limitando el tipo de historias que se cantan a los niños para que aprendan la virtud (Pl., *Resp.*, 377a). Es tan importante que Platón iguala arte coral con educación (Pl., *Leg.*, 672e). Aristóteles también insiste en el conocimiento general de la música de forma coral frente a una *paideia* especializada en la *mousike*, limitada exclusivamente al virtuosismo y no a las necesidades educativas (*Pol.*, 1340a12; 1341b32) (BERLINZANI, 2013, 230). Todas estas reflexiones son la teorización de una situación que ya se había practicado en Esparta tras las generaciones de los grandes poetas arcaicos, convertidos en tradición tras su muerte. Su poesía se había creado con fines ideológicos muy ligados a la situación histórica que vivía Esparta en su momento pero después se habían reinterpretado para convertirlos en *ethos* lacedemonio.

Todos los efectos y utilidades de la música para el aprendizaje, la creación de una relación con la divinidad, entre las muchachas y entre el auditorio y el poeta, están perfectamente controlados y condicionados. La “sensación mágica” no es libre ni casual, está restringida por agentes externos a la inspiración poética que dejan poco espacio a las novedades artísticas e interpretativas (CONNERTON, 1989, 57-58) aunque, como dice Scodel, se pretenda mostrarlo como algo espontáneo (SCODEL, 1996, 66). El poeta tiene

²⁴³ Es la crítica que hace Platón a la educación de los poetas, que mencionamos al principio de esta tesis y trabajado en profundidad por Havelock, como hemos ido viendo.

que tener en cuenta la temática del poema porque le viene impuesta social y religiosamente. También la forma como lo dice está condicionada por el contexto religioso, el receptor y la función del ritual. Incluso su propia formación poética le limita por la memoria cultural que en ese momento aún se está creando. Aún con todo, las expresiones de carácter erótico usadas en Alcman y en Safo son bastante novedosas, especialmente en Safo (LANATA, 1996, 20); la música también (Plut., *Mor.*, 1135c), al menos en cuanto a la relación con el sentimentalismo que provocaba y el hecho de transmitir ideas propias de la *polis*. Asimismo, la presencia en Esparta de Taletas o Terpandro implica novedades musicales asociadas precisamente a su talento como músicos.

Si nos atenemos a las tradiciones posteriores, parece contradictorio pensar que los poetas más actuales de su época introdujeran novedades que luego se expandirían por Grecia precisamente desde Esparta, la *polis* más “inmovilista”. Plutarco dice que a Terpandro, a Timoteo²⁴⁴ y a Frinis los espartanos les prohibieron que añadieran cuerdas a las cítaras (Plut., *Mor.*, 238c; Plut., *Ag.*, 10.7) para que no introdujeran cambios en los modos tradicionales. Esta idea está en consonancia con las referencias al mantenimiento de las formas musicales tradicionales en Esparta (*Crit.*, 50d; *Athen.*, 14, 635e-f). Las razones que las fuentes aducen son, principalmente, el carácter paidéutico de la música (Arist., *Poet.*, 1448b3-23; *Pol.*, 1339a7-b30) y la obsesión espartana por mantener la tradición. La música es un elemento, como ya hemos dicho, que facilita la asimilación de ideas expresadas mediante la palabra, por eso el control de la misma debía ser fundamental, especialmente a partir del siglo VI a.C. cuando parece que se desarrolla el carácter austero y tradicionalista de Esparta.

Sin embargo, en el siglo VII a.C. la *polis* de los lacedemonios se planteaba inculcar ideas específicas propias de la identidad espartana que también se estaba configurando, como vimos en el capítulo anterior. Se mantienen elementos formales e ideas antiguas y se introducen otros más nuevos para facilitar la asimilación de los planteamientos impuestos por la *polis*, como se observa en la introducción de una cuerda más en la cítara por parte de Terpandro o en la expansión de los ideales heroicos a la ciudadanía por

²⁴⁴ Existe un fragmento de los *Persas* de Timoteo en el que se queja de la censura espartana (*Pers.* 202-236 Page). Vid. capítulo “Una *mousike* clásica” en el bloque IV.

Tirteo. No obstante, estos elementos se reinterpretan posteriormente de dos maneras: negando las novedades o considerándolas el origen de la tradición que luego persistirá²⁴⁵.

De manera indirecta, todos los poetas del siglo VII a.C. fueron el origen de la tradición espartana porque sus ideas y novedades poéticas y musicales se interpretaron posteriormente como *nomoi*. Tirteo originó los cantos laconios que se identificaban con la identidad marcial lacedemonia (WHEELER, 1982, 230), lo que no significa que necesariamente las palabras que Tirteo cantaba tuvieran el mismo significado en los que las escuchaban directamente de él que en los que las escucharon después. Plutarco considera que también Terpandro componía cantos de carácter marcial e identificaba la música con el valor (Plut., Lyc., 21,4), idea que incluso se asocia a Alcmán en un pequeño fragmento en el que compara la cítara con la lanza (fr. 41). Este último fragmento no tiene por qué expresar una realidad marcial específicamente lacedemonia, como Andersen atribuye a Terpandro (ANDERSON, 1994, 64) y la tradición historiográfica ha atribuido a Tirteo, pero sí se refiere a la importancia de la relación entre la música y la guerra que no es exclusiva de Esparta pero sí parece que se desarrollará posteriormente mucho más allí.

El uso de los poemas tirteicos en la acción militar para fomentar el espíritu guerrero y los cantos anteriores a la batalla, la pírrica, las gimnopedias, etc. son ejemplos de la conversión de la música y la poesía, destinadas a situaciones concretas (ONG, 1999, 52-54), en tradición identitaria con un fin claramente marcial, cuando en origen habían tenido fines más concretos. En el caso de Tirteo, el hecho de que inculcara ideales aristocráticos en los ciudadanos en un contexto simpótico²⁴⁶ y en festivales cívicos tiene mucho que ver con la situación bélica y la necesidad de desarrollar un espíritu marcial en una época de crisis²⁴⁷. La pírrica es una danza marcial que se desarrollaba la mayoría de las veces en un contexto religioso, pero no sabemos la mayoría de las veces qué rito era (WHEELER, 1982, 230-231)²⁴⁸. La existencia de la danza en varios lugares de Grecia parece indicar una adaptación local en relación con las diferentes divinidades cívicas y

²⁴⁵ En la música es el modo dorio del que habla Platón como el correcto asociado a lo militar (*Leg.*, 670c).

²⁴⁶ Precisamente un lugar muy favorable a novedades musicales (ROSSI, 1988, 244).

²⁴⁷ Para la influencia política de Tirteo, y también Terpandro y Taletas, en la Esparta de su época *vid.* Hornblower (2009, 54-55).

²⁴⁸ *Cf.* Borthwick (1970, 326) que considera que se usaban para los entrenamientos.

las necesidades ciudadanas²⁴⁹, lo que en Esparta habría tendido a favorecer la visualización social de este tipo de danzas y su representación en contextos educativos y rituales donde la presencia del público era muy importante especialmente a partir de finales del siglo VI a.C.

Pero ni siquiera está claro que el origen de la misma sea espartano porque también se la vincula con danzas cretenses (CECCARELLI, 2002, 199), aunque por la relación con las Parparonia (SERGENT, 1993, 163) y el supuesto militarismo espartano se tiende a pensar que su origen es laconio (DELAUVAUD-ROUX, 1993, 67). Ateneo consideraba que nació en Esparta (Athen., 14, 630d) pero es dudoso porque la idea de Ateneo está muy influida por el militarismo espartano mitificado y por la similitud entre pírrica y gimnopedias. No obstante, es muy interesante la adscripción que da Ateneo precisamente porque asocia el origen de una danza marcial a la comunidad que tradicionalmente daba mayor importancia a cualquier aspecto que tuviera que ver con la guerra, como es Esparta.

Sin embargo, no destaca tanto el número de rituales que conocemos en los que se bailaba la pírrica en Esparta. Sabemos que se interpretaba en las festividades de los Dióscuros (Athen., 14,631e) y es posible que también en las Gimnopedias (DELAUVAUD-ROUX, 1993, 71) por su similitud con las danzas marciales llamadas de la misma manera que el festival. Webser y Prudhommeau consideraron la posibilidad de que la gimnopedia fuera similar a la pírrica pero más sencilla y destinada a los niños que las danzaban en la Gimnopedias (PRUDHOMMEAU, 1965, 314; WEBSTER, 1970, 61-63), pero es una hipótesis que sólo se puede corroborar si seguimos a Ateneo (14, 631bc) que está muy influido por la teoría musical de Aristoxeno (CECCARELLI, 1998, 104). Tiene sentido si entendemos la pírrica dentro del conjunto de danzas marciales con sentido educativo para crear ciudadanos leales y con funciones claramente delimitadas y adaptadas a su papel en la sociedad (Pl., *Leg.*, 796c).

Las danzas gimnopedias, por su parte, tienen un supuesto origen en un canto para acabar con una peste (Plut., *Mor.*, 1146C)²⁵⁰ y están ligadas también al enfrentamiento

²⁴⁹ Está constatada en Arcadia la pírrica bailada por mujeres (Xen., *Anab.*, 6,1,12) y también en representaciones pictóricas en cerámica contextualizada en el simposio, es decir, fuera de un ámbito religioso (GOULAKI-VOUTIRA, 1996, 3-12).

²⁵⁰ Polux atribuye la organización de la fiesta a Tirteo (*Onom.*, 4, 107), aunque es poco probable. Seguramente lo que pretendía era relacionarlo con el poeta más famoso de Esparta y crear una asociación entre los cantos de exhortación en la guerra y la danza con un carácter marcadamente formativo con un fin bélico.

con Argos por la Tireátide²⁵¹, pero luego se convirtieron en un ritual incluido en la formación guerrera de los ciudadanos, lo que no significa necesariamente que su origen fuera ese, pero su evolución sí siguió los pasos marciales con los que se bailaba. Dice Ateneo que se danzaba siguiendo movimientos rítmicos como si los muchachos estuvieran marchando por la palestra (Athen., 14,631b) y sabemos que la división en tres grupos tenía que ver con las fases para adquirir la ciudadanía, también directamente ligada a las fases del entrenamiento para la lucha.

Los poemas de Terpandro en su época podrían haber tenido funciones mucho más concretas que la expresión de la valentía, como dice Plutarco (*Lyc.*, 21,3-4) y acepta Gostoli respecto a un intento de aplacar el sentimiento de odio que podría llevar a la guerra civil (1988, 232-233). El caso de Alcmán puede ser una simple mención a la importancia de la cítara para marcar el ritmo de la marcha militar; o incluso una comparación genérica de la guerra con la danza dentro de un texto mayor. El texto no deja entrever nada del contexto en el que hace la comparación, así que la cantidad de posibilidades que podrían plantearse es innumerable. Sea como fuere, también tenemos una referencia de Sosibio en la que dice que Alcmán componía gimnopedias, como Taletas o Dionisodoto (Athen., 15,678c), lo que sitúa a Alcmán dentro del contexto de poetas compositores del *ethos* marcial espartano.

Si vemos todos estos casos en los que se relaciona la música con aspectos marciales con los ojos de autores tardíos, Alcmán, Tirteo y Terpandro son los poetas caracterizadores del *ethos* lacedemonio y sólo expresan la identidad marcial espartana de todas las épocas (BERLINZANI, 2013, 209). Ejemplos de ello son Ateneo (14, 633), Plutarco (*Lyc.*, 21,3-4), y Luciano (*Salt.*, 10-12) al menos en lo referente a la música y la danza. Pero el estudio de los poemas en el contexto y las razones que se dan al origen de las novedades indican que el fin de cada canto es mucho más concreto y más adelante se convirtieron en tradición y se asociaron al *ethos*. Un ejemplo bastante claro sobre la relación de la identidad espartana con la construcción de la tradición musical es la

²⁵¹ Fiestas instituidas en relación con la derrota espartana en Hisias (WADE-WERY, 1949, 81) o tras la batalla de los campeones para conmemorar la victoria (Suda s.v. *Γυμνοπαιδεία*; *Lex. Sabb.* s.v. *Γυμνοπαιδεία*). Robertson considera que su instauración no tiene nada que ver con un acontecimiento importante (ROBERTSON, 1992, 165), pero está claro que algún tipo de impacto debió tener en la fiesta porque parece que la batalla de los campeones está asociada a la presencia de coronas en las Gimnopedias (FORNIS VAQUERO Y DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2014, 83) y las danzas se asocian a una peste, quizás vinculada al propio conflicto. Para el supuesto sentido iniciático de las Gimnopedias cf. Brelich (1961, 22-34). Para la danza *vid.* Sechan (1930, 136), Delavaud-Roux (1993, 107-108), Ceccarelli (1998, 102-105).

utilización del aulós exclusivamente como instrumento marcial²⁵², cuando las fuentes arqueológicas revelan un uso ritual bien documentado y no exclusivamente vinculado a ritos de carácter bélico (BERLINZANI, 2013, 214-215).

La construcción del *ethos* musical espartano está directamente asociado a la reflexión general sobre la ética musical, primeramente en Damón, seguido por Platón y, finalmente, continuado por la escuela peripatética. Estos grupos estudiaron la función didáctica de la poesía e influyeron fuertemente en otros autores como Plutarco. Precisamente coinciden con las principales fuentes que tenemos sobre el *ethos* musical lacedemonio y la educación antigua. Esto supone que sí debió existir una tendencia política en Esparta en época clásica que buscaba asociar la música a la *paideia* y a cualquier tipo de elemento ideológico, de manera que los teóricos la usaron para exponer sus planteamientos. Recíprocamente, también estos autores contribuyeron a crear una imagen idealizada de la *paideia* y la música espartana. Las preguntas en este sentido son cómo y cuándo Esparta comenzó la conversión de la música arcaica en música tradicional de la *polis*. De momento dejaremos esta pregunta sin respuesta, hasta que iniciemos el capítulo sobre la utilización posterior de los poemas de Alcmán.

4. Los partenios de Alcmán.

Los dos partenios de Alcmán son los fragmentos más extensos que han llegado a nosotros de su poesía. A pesar de ello, la información que aportan es, cuanto menos, compleja puesto que el carácter oral y la concreción del contexto en el que se interpretaban han provocado que todos los elementos de los que habla el poeta sean tan ambiguos que siguen redactándose artículos y libros sobre los mismos sin apenas llegar a un consenso. Como insistió en su día Claude Calame, la mejor forma de interpretar los partenios es a través de una perspectiva histórica (1977, 1, 15) ya que el conocimiento de la situación de Esparta y de otras fuentes que se refieren a la actividad ritual, social y cultural lacedemonia, permiten una mejor comprensión de los elementos descritos por el poeta. Precisamente por ello era necesaria la aproximación previa al poeta, la música y el contexto, porque los elementos metalingüísticos asociados a los datos históricos permiten una mejor comprensión del texto y también de los elementos psicológicos, didácticos y éticos reflejados en él.

²⁵² Muchísimas referencias a este uso del aulós: Thuc., 5,70; Xen., *Hell.*, 4,3,21; *Lac. Pol.*, 13,8-9; Arist., *Pol.*, 1341a; Cameleon fr. 3 W = Athen., 184d; Plut., *Mor.*, 210f-211a; Plut., *Ages.*, 19,7; Athen., 14,627d.

4.1. El mito de los Hipocoóntidas.

La primera parte del *Partenio del Louvre* (PMG 1) es el mito del enfrentamiento entre los Dióscuros y los hijos de Hipocoonte, ya sea por la rivalidad sexual²⁵³ o por el control de Lacedemonia o ya sea por el intento de violación de Helena²⁵⁴. Sin embargo, lo fragmentario del mito no permite profundizar mucho en la relación del mismo con el resto del poema, aunque se entiende que debe existir una relación estrecha y, por lo tanto, debe haber una vinculación lógica. La versión del enfrentamiento de los Dióscuros con los Hipocoóntidas, como si fueran los Afarétidas, por las Leucípides (GARVIE, 1965, 185-187)²⁵⁵ tiene implícito el problema del enfrentamiento de Heracles e Hipocoonte y la rivalidad sexual y política por lo que puede ser una de las opciones más probables (TSITSIBAKOU-VASALOS, 1993, 135). Se interpreta en este caso a través de la conclusión del mito, que acaba en una enseñanza:

Que ningún hombre vuele hasta el cielo ni intente casarse con Afrodita, la señora o con una... o una hija de Porco. Sólo las Gracias que respiran amor a la casa de Zeus... (PMG 1, vv. 15-21).

La *gnome* parece relacionar el mito con los peligros de las relaciones sexuales desiguales, por eso los dioses acaban con los Hipocoóntidas, porque intentan tener una relación con la hija (Helena) o las hijas (las Leucípides) de un dios (CLARK, 1996, 150; DALE, 2011, 27; BOWIE, 2011, 36) y porque se intentan igualar a los dioses (CALAME, 1977, 2, 59; TOO, 1997, 11). La mayoría de las interpretaciones del mito lo entienden desde la importancia social de los matrimonios (STEHLE, 1997, 30), ya sea como una forma de control sexual de hombres y mujeres a través de la institución matrimonial (LUGINBILL, 2009, 33; STEHLE, 1997, 31-32), como un mito contado desde la

²⁵³ Clemente de Alejandría (*Protr.*, 36,2) menciona el mito del enfrentamiento entre Heracles e Hipocoonte por la muerte del primo de Heracles, Oeno, que acaba con la muerte de Hipocoonte (Paus., 3,15,3; Apoll., *Bibl.*, 2,7,3; Strab., 10,461; Diod., 4,35,5). Aceptan la posibilidad de que Sosibio viera esta versión en Alcman varios autores modernos: Diels (1896, 346-347), Davison (1938, 441-443), Page (1985, 26-33), Garvie (1965, 186), Calame (1977, 2, 52-57), Robbins (1994, 11-16), Hutchinson (2001, 79-80), Ferrari (2008, 20-29), Loney (2011, 343), Dale (2011, 25).

²⁵⁴ Hay una versión del mito del rapto de Helena por Teseo en el que el héroe ateniense rapta a Helena para evitar la violación de la muchacha por parte de Enarofo, uno de los Hipocoóntidas (Plut., *Thes.*, 31,1; PAGE, 1985, 32-33; GRIFFITHS, 1972, 14; CALAME, 1977, 1, 56), pero el problema es si podemos aceptar que esta versión ya existía en época de Alcman (TSITSIBAKOU-VASALOS, 1993, 133).

²⁵⁵ Bierl llega a proponer que Agido y Hagesícara actúen como ejemplo de las Leucípides por su situación prematrimonial (BIERL, 2014, 226). La comparación tiene lógica si tenemos en cuenta la importancia de las Leucípides como esposas de los hijos del rey.

perspectiva femenina (LARDINOIS, 2011, 165) o como parte de un supuesto rito iniciático de violencia que acaba en el matrimonio (BOWIE, 2011, 46).

Las diferentes hipótesis están estrechamente vinculadas porque el matrimonio es la institución que protege a las mujeres y convierte la sexualidad en una cuestión cívica, por tanto, sí se refiere a una forma de control sexual desde el punto de vista de la institución. El mito tiene una función doble, por un lado, establecer una enseñanza útil para el momento prematrimonial que están viviendo las muchachas y, por otro lado, enseña a la sociedad que desobedecer a los dioses tiene consecuencias, justificando así el orden establecido (CALAME, 1977, 2, 53, 59). De hecho, en virtud de la discusión sobre el receptor que estudiamos en capítulos anteriores, podemos decir que ambas enseñanzas se entienden de distintas maneras si el que lo escucha y aprende es el receptor inicial, es decir, las *parthenoi*, o el receptor es el secundario, es decir, el resto de la sociedad, ya que unos u otros centran su atención en lo que les es más próximo. De ahí que el poeta no establezca sencillamente una enseñanza exclusiva y muy concreta sino utilice un mito conocido, adaptado a la situación y a los receptores²⁵⁶. Cada receptor acepta y entiende el poema desde un punto de vista totalmente subjetivo y el poeta compone en función de los receptores.

Las muchachas se exponen ante un peligro²⁵⁷ en esta etapa de su vida y en el ritual por su atractivo y por su presencia ante la sociedad precisamente de cara al matrimonio. Si esa situación peligrosa no se controla, afecta a la comunidad porque el matrimonio no es una decisión exclusiva de la pareja sino de las familias²⁵⁸. En este contexto, la presencia de dioses del destino como Poros y Aisa²⁵⁹ no afecta exclusivamente a las muchachas sino a toda la sociedad, puesto que todos están incluidos en el destino al relacionarse a través de la institución matrimonial y producir una descendencia legítima mediante una sexualidad ordenada. Aisa se entiende como la medida y, en parte, como una forma de

²⁵⁶ En este sentido, el estudio de Winkler sobre cómo Safo adapta los mitos a los propósitos propios (WINKLER, 1990, 188-209, especialmente 202-209).

²⁵⁷ El peligro al que nos referimos está asociado al paso a la vida adulta, al momento de transición en el que deja de estar Ártemis para proteger a los niños y las niñas pasan a estar bajo la protección de Afrodita y de Hera. El momento del cambio es peligroso y en las fuentes que se refieren a mitos o leyendas de este tipo en Esparta incluyen intentos de violaciones o violaciones bastante a menudo. *Vid. infra* bloque VI.

²⁵⁸ En estos momentos, Esparta no tiene aún una normativa legal tan estricta y singular como la que Plutarco y Jenofonte atribuyen a Licurgo. De hecho, la situación del siglo VI a.C. parece indicar una situación bastante similar a las de otras comunidades griegas donde la dote y las estrategias familiares condicionan las decisiones familiares (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 111-156)

²⁵⁹ Bruschi (1895, 514-515) ya se refirió a Poros en relación con el destino de cada uno. Para la explicación cosmogónica y metafórica de Poros y Aisa *vid.* Ferrari (2008, 41-53).

justicia²⁶⁰ (FERRARI, 2008, 125) y un destino fijado, decretado por la divinidad (TSITSIBAKOU-VASALOS, 1993, 130). Poros es la libertad de elección dentro del destino establecido, la responsabilidad humana (CALAME, 1977, 2, 60, TSITSIBAKOU-VASALOS, 1993, 135)²⁶¹, lo que incluye a toda la comunidad en la decisión que lleva al destino. El destino de los hombres y de las muchachas que cantan el coro, en este caso concreto, es el matrimonio porque es la unión legítima y cívica²⁶², y la unión no matrimonial a través de una violación sólo lleva a la *hybris* (JANNI, 1965, 1, 66) y a la intervención de los dioses a través del castigo (CALAME, 1977, 64; LONEY, 2011, 347) para recuperar la unión justa que es el matrimonio.

Pero las muchachas pueden reinvertir también ese peligro a través de la *charis*, la seducción, y también la respuesta altruista o el agradecimiento a los dioses (DAVIDSON, 2007, 42). Las Cárites son las divinidades que dan ejemplo al coro (CALAME, 1977, 2, 63) y que permiten la buena unión matrimonial autorizada por Zeus (vv. 20-21)²⁶³. El triunfo de la *charis* es, en definitiva, el matrimonio y el triunfo de esta institución es asimismo un triunfo social puesto que es la alegría de la comunidad reflejada en uno mismo (MACLACHLAN, 1993, 80). Sí parece referirse a la *charis* de las coreutes, porque ellas son las que tienen la gracia y actúan como ejemplo de las Cárites que, además, recibían culto en Esparta, cerca del santuario de Artemis Coritalia y cerca del templo de los Dióscuros, junto al *dromos* de Platanistas (Paus., 3,18,6; CALAME, 1977, 2, 64).

Los ritos donde cantan los coros de muchachas tienen que ser públicos y no están destinados sólo a las mujeres que lo interpretan sino también a los padres y a los hombres que serán sus esposos, ya que todos participan en la *hybris* que afecta a toda la comunidad si provocan o permiten una unión errónea. De hecho, si aceptamos que el mito se refiere al intento de violación de Helena por Erasma, tenemos que creer que ya para el siglo VII a.C. los espartanos entienden a Helena como una divinidad o heroína antigua

²⁶⁰ Quizás como la Moira de Homero (*Il.*, 20,137), como plantea Tsitsibakou-Vasalos (1993, 135).

²⁶¹ Bibliografía respecto a las diferentes interpretaciones de *poros*: Tsitsibakou-Vasalos (1993, 131-132).

²⁶² En Esparta, llegó a ser una obsesión a partir del siglo V a.C., con las leyes en las que se fomentaban los matrimonios entre espartanos y el problema de la oligantropía, que provocó medidas como los castigos a los hombres que no se casaban o los beneficios a los que tenían muchos hijos (Plut., *Lyc.* 15,2-3). También existe la posibilidad que el cambio de tendencia a la austeridad provocara que se tomaran medidas como el fomento de los matrimonios internos en el siglo VI a.C. y las trabas a matrimonios externos (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 111-156).

²⁶³ *Vid.* capítulo “Helena y las Leucípides” del bloque VI donde hablo sobre el significado aristocrático de la gracia también en relación con Afrodita.

relacionada con las distintas fases de la vida de las mujeres en la que la violencia sexual tiene un papel fundamental en las narrativas sobre la sexualidad incipiente de Helena incluso antes del matrimonio²⁶⁴.

En el caso que refleja el partenio, la diosa protege a las coreutes en un momento prematrimonial y seguramente tenga mucho que ver con la localización del santuario de Helena y de las tumbas de algunos de los hijos de Hipocoonte, junto al Platanistas, situado al lado de la tumba de Alcmán, y cerca del santuario de Heracles (Paus., 15, 1-3). Además, al lado del *dromos* de Platanistas había una tumba de Eumenes uno de los hijos de Hipocoonte, y muy cerca una imagen de Heracles y el santuario de los Dióscuros (Paus., 3, 14,6). El propio Pausanias, después de hablar de todos estos lugares cuenta el mito del enfrentamiento de Heracles e Hipocoonte (Paus., 3,15,4-5; ROSENMEYER, 1966, 326) y más adelante refleja la presencia del mito del enfrentamiento entre los Dióscuros y los Hipocoóntidas en el trono de Apolo Amicleo (Paus., 3,18,11). No es casual ni la localización de los santuarios (FERRARI, 2008, 124), ni que Alcmán elija este mito porque la localización de estos lugares vincula al poeta con el culto de Helena, paradigma de la iniciación femenina, y con los orígenes fundacionales y étnicos de Esparta en la figura de Heracles.

También existe una relación directa con otras leyendas de violaciones, que analizaremos en el capítulo pertinente, especialmente vinculadas a Ártemis, a la iniciación femenina, y a la construcción de las fronteras lacedemonias (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2013, 125-144)²⁶⁵. De hecho, aunque el partenio no se refiriera en ningún momento a Helena ni a las Leucípides²⁶⁶ y el mito se centrara sólo en los enfrentamientos entre Heracles e Hipocoonte y los Dióscuros y los Hipocoóntidas, el contexto descriptivo del resto del partenio relaciona los elementos femeninos de la sociedad con tradiciones de gran relevancia identitaria como la historia del regreso de Heracles que restituye a Tíndaro en el trono (Diod., 4,33), directamente vinculada con el retorno de los Heráclidas y el inicio de la monarquía dual espartana²⁶⁷. Quizás la elección de este mito, aparte de la situación matrimonial, podamos entenderlo también asociado a la cercanía del poeta con las dos guerras mesenias de época arcaica, como los *aitia* de los ritos de Ártemis

²⁶⁴ Vid. de nuevo el capítulo “Helena” en el bloque VI donde hablo de estas cuestiones en relación con Estesícoro.

²⁶⁵ Vid. también el capítulo “Ártemis” en el bloque VI.

²⁶⁶ También caracterizadas por tener un matrimonio por raptó. Su vida se asemeja a la de Helena y tienen un parentesco político en el mito.

²⁶⁷ Cf. Ferrari (2008, 23-29).

Limnátide y Cariátide, y a la necesidad de fortalecer la identidad lacedemonia en una situación de tensión sociopolítica en la que vive Esparta durante el siglo VII a.C., previo a la posible instauración de la Gran Retra. Tanto si el mito incluye a Helena o a las Leucípides, como si no lo hace, refleja la situación de participación femenina en el orden social y confirma la importancia de la mujer, no sólo en los mitos, sino en la actividad pública espartana ya desde época arcaica a través de su papel activo en los coros (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2014, 41), aunque condicionado por los roles asociados al género.

El segundo mito parece remitir al enfrentamiento entre Gigantes y dioses olímpicos (DIELS, 1896, 347-348; PAGE, 1983, 43; HOOKER, 1979, 216-217; GRIFFITH, 1972, 14)²⁶⁸, aunque las partes que han llegado de esa sección son muy escasas. Se plantea la posibilidad de que este segundo mito sea una forma de reforzar el primero (BOWRA, 1973, 62), precisamente por la unidad de todo el poema. Parece lo más lógico pensar en una relación entre ambos si por parte de Alcman existe una pretensión de dar unidad a todo el poema, pero en la situación fragmentaria en la que se encuentra el texto, no podemos asegurar que sea una gigantomaquia o el mito de Faetón, o incluso otra opción.

El primer mito y la *gnome* son las únicas referencias explícitas al matrimonio como institución y a una expresión ética en función del mismo en todo el partenio. A partir del segundo mito el resto del documento tiene un carácter mucho más íntimo y personal que parece desligarse del mito, aunque no del rito.

Es llamativo un cambio de temática tan brusco en el poema, poniendo la parte más didáctica y ética al principio y dejando la parte íntima y actual para el resto del partenio (CUARTERO, 1972b, 367). Aunque Robbins y la mayoría de los autores actuales, consideran que la segunda parte refleja en el ritual lo que el mito expresa desde un punto de vista moral (ROBBINS, 1994, 14)²⁶⁹, es posible que el cambio brusco tenga que ver también con uno de los aspectos didácticos y metalingüísticos como es la importancia de crear un inicio conocido y, en cierto modo impactante, que fomente la atención de los que escuchan. Yates se refiere a la importancia de que las imágenes sean emotivas para que

²⁶⁸ Cf. Ferrari (2008, 53-67, esp. 54). Plantea que sea el mito de Faeton por la referencia a los amantes de Afrodita y a la diosa como un predador, con lo cual Afrodita podría ser el nexo de unión entre las dos partes.

²⁶⁹ A pesar de ello y de lo lógico que parece (DALE, 2011, 24), muchos autores lo han estudiado como partes independientes (PAGE, 1983; PUELMA, 1977; CLAY, 1991).

se recuerden (2005, 34) puesto que es lo que permite que se interioricen las ideas expresadas y que el espectador continúe atento durante el resto del poema. Está asociado a la teatralidad que se necesita crear al inicio del rito para establecer la comunión con la divinidad²⁷⁰ y quizás también para poner la base de lo que luego será una situación mucho más cotidiana para el espectador. Seguramente la música no era igual al resto del partenio, ni la danza, precisamente para crear esta sensación teatral. Tampoco podemos saber si cambia el narrador o si se reparten las partes del partenio para cantar, como veremos en la siguiente sección. Sólo podemos intuir la diferencia precisamente por el lenguaje que utiliza el poeta y por el carácter ético del fragmento.

En este sentido, el mito está muy vinculado a la necesidad de establecer situaciones concretas para definir cuestiones abstractas (ONG, 1999, 54-58) de carácter ético y va acompañado de una leyenda perfectamente conocida por todos y que ayuda a la incorporación de las enseñanzas que el mito desprende.

4.2. Estructura narrativa y secuencia temporal.

Tras el mito, el poeta se centra en una situación totalmente diferente, cambia la forma de expresión y el tema desciende a lo terrenal, dejando el mito en una esfera aparte. Incluso el lenguaje es diferente, lo que ha dado lugar a varias opiniones sobre la forma de organización del coro. Las hipótesis son de lo más variopinto, como en todo lo que se refiere a este poema²⁷¹, debido a la ambigüedad causada por el desconocimiento del contexto real. Las vertientes más recientes asumen que sólo hay un coro y se centran en estudiar la relación entre las componentes del mismo en función de la situación que se describe en él.

Como plantean los estudios más actuales, probablemente la organización general del partenio no se divide en dos partes, una referida al mito y otra al ritual como vimos

²⁷⁰ Si entendemos que es un rito, como parece expresarse en la ofrenda, en la presencia de la divinidad. Cf. Rosenmeyer, (1966, 333ss). Este autor dice que el coro no es parte de un ritual.

²⁷¹ Posibilidad de que haya dos semicoros que cantan intercalando estrofas (DIELS, 1896, 373-374; GARZYA, 1963, 33; ROSENMEYER, 1966, 338, etc.), o dos coros enfrentados (PAGE, 1983, 55; BOWRA, 1973, 86; JANNI, 1965, 78; RODRÍGUEZ ADRADOS, 1973, 332-335; PAVESE, 1992, 61-71; Cf. BOWRIE, 1961, 86; CALAME, 1977, 131). Las últimas tendencias parecen aceptar la hipótesis de que sólo hay un coro (ROBBINS, 1994, 11; CLARK, 1996, 143; BOWIE, 2011, 45) pero las hipótesis también se abren en un gran abanico en función de quién canta y cómo lo hacen. Se ha planteado la posibilidad de que el mito lo canten todas y luego la corego se mantiene al margen y le cantan a ella (VAN GRONINGEN, 1932, 261) o bien cantan todas una parte y la corego canta en solitario (WILLAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1897, 259). Teniendo en cuenta lo fragmentario del poema consideramos que lo más precavido es entender que todas cantan todo porque no hay nada que lo acepte ni lo desmiente.

unas pocas líneas más arriba, sino en tres. El partenio se inicia con dos mitos que actúan como llamada de atención al espectador y fijan la mente en lo más importante, una enseñanza didáctica para toda la sociedad. Después del mito cambia totalmente el tono y describe a dos muchachas utilizando un lenguaje erótico y metáforas relacionadas con pájaros y caballos y, finalmente, se menciona una ofrenda a una divinidad. Generalmente, se ha entendido que todo, tras el mito, pertenece al ritual y, tanto la carrera, como las descripciones del canto, están relatando la situación propia del ritual. No obstante, el lenguaje tiende a ser mucho más íntimo entre las participantes, lo que podría significar que el poeta está dibujando la cotidianeidad de la práctica del coro previa a su puesta en escena. En este momento se trata el entrenamiento diario en el propio ritual donde demuestran ante la sociedad que su formación ha llegado al punto óptimo para pasar a un siguiente estadio. Las coreutes cantan su vida diaria en el ritual final donde todo lo aprendido se expone, pero sólo la corego y otra de las muchachas hacen la ofrenda final del rito.

La forma de elección de la corego y de la *segunda en belleza*²⁷² (*PMG* 1, v. 53) es lo que marca la rivalidad en los partenios. Pero es una rivalidad interna dentro del grupo coral, por lo que no hay por qué considerar una mayor edad de la corego, como plantean algunos autores (CALAME, 1977, 2, 138; ZWEIG, 1993, 43; FANTHAM y FOLEY, 1994, 58), sino otros aspectos. Por un lado, la belleza física que brilla como las luces más resplandecientes (*PMG* 1, v. 40²⁷³), como Sirio en el primer partenio y como las estrellas en el segundo (SEGAL, 1983, 270). Por otro lado, con un mayor talento, una voz melodiosa que es casi como la de las Sirenas (*PMG* 1, vv. 95-96) y la agilidad en la danza, que será recompensado con la fama en el ritual (*PMG* 3, v. 73). La corego es una *prima inter pares* (DALE, 2011, 26), es la que destaca, y las demás aceptan su posición, salvo Agido que aspira a ser la corego, por lo que ambas se disputan el carácter de *primae inter pares* (WEST, 1965, 197; PUELMA 1977, 31, n. 59). En el partenio las demás coreutes cantan la rivalidad cotidiana de las dos aspirantes a corego, tanto la que ha llegado a serlo como la que se ha quedado en segundo lugar y esto se expresa con metáforas hípicas, en relación con el ejercicio cotidiano, describiendo su belleza física, su perfección, la gracilidad en la danza y la musicalidad de su canto.

²⁷² Considerada por Pavese como una de las muchachas que se nombran después, ni es Hagesícora ni Agido (PAVESE, 1992, 71).

²⁷³ El concepto φῶς lo ha entendido Puelma como salvación, no como luz (1977, 13ss).

Cabría preguntarse por qué sólo dos se enfrentan y cómo es que el resto de las muchachas no aspiran a ser la corego. La respuesta la han visto algunos autores en el nombre de las participantes en el coro y tiene sentido en la lógica aristocrática de Esparta en época arcaica²⁷⁴. Hagesícora tiene el nombre de la función que desempeña (GARZYA, 1963, 32) y la onomástica de Agido remite a la familia real de los Agíadas (CALAME, 1977, 2, 140-143; TOO, 1997, 24), aunque también podría estar relacionado con Agesidas, el patrono de Alcmán según Heráclides Póntico (Heraclid. Pont., 2)²⁷⁵. Alcmán parece referirse al rey Euripóntida Leotíquidas (*Schol.*, *PMG* 5) y probablemente a Timasímbrota²⁷⁶ (*PMG* 5,1) y a Polidoro (*PMG* 5,2), los hijos del rey Agiada Euricrates (WEST, 1992a, 5). Asimismo, Hagesidamo (*PMG* 10) tiene un nombre singular, relacionado con la preeminencia en el *demos*, es decir, con su carácter aristocrático o asociado a la realeza y Astimelusa podría también pertenecer a la familia real (CALAME, 1977, 2, 142) por su nombre relacionado con la ciudad y con la música (PEPONI, 2007, 356).

La preeminencia social de las que aspiran a ser corego se refleja en la referencia que se da de ambas como “primas” (v. 52), que no establece un parentesco sino la estructura social (BOWRA, 1973, 47). Además, su onomástica también señala una diferenciación social clara, especialmente si tenemos en cuenta el carácter específico de la situación que cantan. Es decir, Hagesícora no se cambia el nombre para dirigir el coro y, probablemente, no estemos hablando de un nombre genérico estereotipado que se da a todas las muchachas como directoras del coro, como planteaba Nagy (1994, 348-349; 1996, 57; HINGE, 2008, 217), sino a su verdadero nombre, puesto con todo conocimiento de que en el futuro actuaría en la dirección de un coro por su preeminencia social.

Tenemos a Helena, nuevamente, como paralelo mítico en Plutarco. Cuando se produce el rapto de Teseo, está danzando en el santuario de Ortia (Plut., *Thes.*, 31), quizás como corego de un coro, y en Teócrito aparece como la vencedora de la carrera antes de casarse con Menelao (Theoc., *Idyll.*, 18, 22-26). También hay algunos paralelos en la preeminencia de mujeres de la familia real en otros rituales, como en la procesión de

²⁷⁴ Menciona en el mito, en sentido genérico a los héroes τὸς ἀρίστως (*PMG* 1, v. 11). Aceptamos la interpretación de Tsitsibakou-Vasalos que lo relaciona con los ἀγαθοί (1993, 139) en consonancia con la exaltación de la propia aristocracia y con el valor competitivo de ἀλκή.

²⁷⁵ Es curioso que la mayoría de las referencias (salvo la de Leotíquidas) estén relacionadas con la familia de los Agíadas. Esto podría suponer una vinculación de Alcmán con esta familia real a través de lazos de patronazgo, aunque es una hipótesis demasiado difícil de probar.

²⁷⁶ El escoliasta la sitúa como hija de Leotíquidas (TOO, 1997, 25).

kannathra del culto de Apolo Amicleo donde participó la hija de Agesilao II (Xen., *Ages.*, 2,17).

Las jóvenes de las dos familias reales son las que actúan como coregos y haciendo el sacrificio a la divinidad. Son las únicas que se disputan el puesto de corego porque, por su privilegio social, las demás sólo pueden llegar a ser la amada y la preferida y ellas son el perfecto modelo de líder (TOO, 1997, 14). Esa preeminencia se refleja, como dice Stehle, en una apariencia fantasmagórica de las dos aspirantes. Una diferencia sin parangón respecto de las demás muchachas (STEHLE, 2009, 64) que no es otra cosa que la lejanía social de la que ha nacido en la familia real y que ninguna de las demás podrá alcanzar. Para Dale, la *gnome* del mito se refiere principalmente a la jerarquía para que las demás coreutes no pretendan igualarse a las dos destacadas (DALE, 2011, 26). El resto del partenio muestra el triunfo del orden social (TOO, 1997, 16) porque las demás coreutes sólo buscan acercarse a las dos aspirantes a dirigir el coro y no aspiran a ser la que lo dirija. Es, efectivamente, un modelo jerárquico (NAGY, 1994, 345; CALAME, 1977, 1, 437-439) aceptado por las demás y que tiene un paralelo en el ejército (LUGINBILL, 2009, 39-40).

Aun asumiendo que son de las dos familias reales y sólo hay una disputa entre ambas, no tendría sentido que en el ritual se cante la rivalidad²⁷⁷ y no la belleza de la que, al final, se ha alzado con la posición de corego, como se ve de una manera mucho más clara en el segundo partenio (*PMG* 3). Astimelusa es el ejemplo y el objeto de amor, no sólo por las muchachas, sino por toda la ciudad, es la única y no hay disputa por ser la corego sino entre las muchachas por ser su favorita. En este partenio se ve muy clara la relación de la corego con la audiencia externa (PEPONI, 2007, 356-357).

Esta situación puede servir como prueba de que lo que las muchachas cantan es una rivalidad cotidiana relacionada con la situación concreta de ese coro durante el aprendizaje día a día (TSANTSANOGLU, 2012, 139). El hecho de que se esté cantando un aspecto cotidiano favorece una interpretación mucho más concreta y adaptada a la situación específica de la vida de estas muchachas en el coro como institución educativa. Asimismo, permite asumir que el poeta está construyendo el poema en función de la cotidianeidad de la situación concreta del coro al que está enseñando, pero dentro de los

²⁷⁷ Rivalidad que para Schwenn no existe porque Agido sería una sacerdotisa y Hagesícora la corego (1937, 306)

parámetros que le permite la comunidad y en virtud de la enseñanza inicial del mito que se refiere a la jerarquía y al matrimonio. Lo que caracteriza a este coro es, precisamente, la preeminencia de dos muchachas, aunque una queda finalmente por debajo de la otra, y así lo refleja Alcmán (*PMG* 1, vv. 50-63). Una de ellas es la que ha sido elegida para ser la corego, seguramente Hagesícora²⁷⁸, y la otra es la que ha mantenido la disputa hasta el final, por eso es la segunda en belleza (v. 57-59) y las descripciones de ambas son tan semejantes²⁷⁹. A Alcmán le interesa, en este momento, que las demás canten la realidad diaria, la disputa que es lo que singulariza a ese coro frente a otros donde la preeminencia de una es lo que destaca (*PMG* 3).

Quizás la importancia de centrar el partenio del Louvre en el enfrentamiento de dos de ellas (ROBBINS, 1994, 9) y no tanto en la importancia de la corego tenga que ver con el propio carácter agonístico de la cultura espartana y, especialmente, de la aristocracia. No es necesario interpretar la rivalidad desde un punto de vista negativo sino en relación con el *agon* y la competencia aristocrática que en el propio fragmento también se interpreta desde parámetros deportivos, especialmente en el verso 82 cuando se refiere al *telos*, visto por Janni como la consecución de una victoria en el *agon* atlético en comparación con otras referencias de Píndaro (JANNI, 1965, 76). También la mención en el mito de los héroes τῶς ἀρίστως (fr. 1, v. 11) está en consonancia con la exaltación de la propia aristocracia y con el valor competitivo de ἀλκά en referencia al enfrentamiento entre Tindáridas e Hipocoóntidas (TSITSIBAKOU-VASALOS, 1993, 139).

No es una novedad en Grecia la competición entre la aristocracia, ni tampoco en Esparta. Ducat dice que el enfrentamiento entre los *hebontes* en el Platanistas lo que refleja es una violencia sana, la buena *eris* (2006, 19), de la que también habla Jenofonte (*Lac. Pol.* 4,2). El enfrentamiento también es positivo en las muchachas del coro porque está dentro de los límites de la *sophrosyne*, la moderación, una virtud considerada como

²⁷⁸ *Contra* Halporn (1972, 134) Para este autor ninguna de las dos es la corego. Para Griffiths, al interpretarlo como un epitalamio, la novia es Agido (1972, 15) y Hagesícora es una heroína (1972, 24). También Gentili lo ve como un epitalamio (1988a, 75). Para Schwenn (1937, 306), Hooker (1979, 215) y Too (1997, 23) Agido es la sacerdotisa y Hagesícora la corego.

²⁷⁹ *Contra* Gentili que considera que es Enesímbrota la corego (1988a, 73) y que Hagesícora y Agido son las rivales pero por el amor de Enesímbrota (1988a, 77). Bowie dice que Enesímbrota es la líder de un coro rival (2011, 38) y Calame que es una maestra como Safo (1983, 51, 337). West, Hooker y Puelma creen que es como Simaetha del Idilio II de Teócrito, una mujer que hace pociones de amor (WEST, 1965, 200; HOOKER, 1979, 220; PUELMA, 1977, 40-41). En esta situación de carácter competitivo entre las dos aspirantes a corego, quizás la casa es una metáfora asociada a otro coro rival, como dice Bowie, o quizás sea una conocida de todas.

una de las más importantes en la Esparta de época clásica²⁸⁰, aunque también en época arcaica²⁸¹ como uno de los elementos que permiten el fin de la *stasis* gracias a la constitución licurguea (PARADISO, 2000, 384). Esta moderación, no obstante, no implica un control estricto de los sentimientos de las coreutes, sino de las dos aspirantes a corego, especialmente de Hagesícora que, como Astimelusa, no hace caso a los llamamientos de las muchachas (*PMG* 1, vv. 64-72) porque de esa manera refleja su superioridad y no se deja llevar por las pasiones sino actuando según su rol social.

En referencia a la carrera que se describe y a las metáforas hípicas también se han escrito cantidades ingentes de líneas sobre la preeminencia de una u otra o de la relación de ambas con las demás coreutes y con los ritos agonísticos femeninos. Se ha negado la existencia del *agon* (HALPORN, 1972, 130-131) especialmente porque se ha rechazado también la presencia de dos coros o semicoros enfrentados²⁸², pero eso no significa que no haya rivalidad entre las dos aspirantes a corego.

La especificidad del trato de las metáforas ecuestres evidencia un interés muy concreto en la descripción exhaustiva del enfrentamiento agonístico (BOWRA, 1961, 58; WEST, 1965, 196-198; PUELMA, 1966, 38, entre otros) y de las metáforas sobre la belleza. Agido es comparada con un caballo enético, de origen paflagonio, en un principio (v. 51), y después con uno coláxeno (v. 59). Hagesícora, por su parte, se compara con un caballo ibeno, escita (v. 59). El primero está asociado a la excelencia en Jenofonte (*Xen. Anab.* 5,6,8) y probablemente antes de Alcmán ya lo estuviera (DEVEREUX, 1966, 130). Hay una asociación entre la perfección y rapidez del caballo y Agido. En el segundo caso, a ambos se les relaciona con una carrera pero no diciendo que estén corriendo los caballos sino que las aspirantes corren como caballos, es decir, ágilmente (DEVEREUX, 1965, 177), como también danzan en el ritual mientras cantan (LONSDALE, 1993, 201). La

²⁸⁰ Como virtud espartana o asociada al comportamiento de los espartanos: Hdt., 4,77; 7, 104, 9; Thuc., 1,792; 1,68,1; 8,24,4; Critias D-K 88b6 19-22; Isoc., *Areo.*, 7; *Panath.*, 72; Aesch., *In Tim.* 180-181. Lo niegan Platón (*Resp.*, 545c-548d; 625c-632c) y Aristóteles (*Pol.*, 1334a6-10) porque la entienden como contrapuesta al comportamiento militar. Lévy lo ve como una virtud completamente laconia (1995, 193, n. 98) pero Humble plantea que la asociación de los espartanos con esta en realidad es una adscripción por parte de los oligarcas filolaconios atenienses (2002, 87) que lo relacionan con la educación y la forma de expresarse a través de la brevilocuencia (FORNIS VAQUERO, 2012, 60). En Platón las virtudes cardinales son: *sophrosyne* (moderación), *diaikosyne* (justicia), *andreia* (coraje) y *phronesis* (prudencia) (*Phd.*, 69c), también para Esquilo es una de las más importantes (Aesch., *Sept.*, 610). Y antes de él, Teognis también da mucha importancia a la *sophrosyne* como virtud cardinal aristocrática (1135-1140), como también hace más tarde Tucídides (3,82,4-8). Para las virtudes aristocráticas cf. Ferguson (1958), Donlan (1980), Fouchard (1997).

²⁸¹ También es una de las virtudes características del *agathos* en Teognis (FOUCHARD, 1997, 152).

²⁸² Hipótesis propuesta por Rosenmeyer (1966, 332) pero muy difícil de sostener (JANNI, 1967, 188ss).

referencia al ejercicio físico en las metáforas ecuestres es innegable y tiene que ver con varias cosas: la expresión de la perfección física y la referencia al ejercicio diario y la competición agonística, ambos elementos que caracterizan a la aristocracia.

En el primer caso, el uso de símiles ecuestres se asocia a la perfección física (LARDINOIS, 2010, 18-19) propia de la superioridad social de la aristocracia pero también con un aspecto cognitivo del que hablamos más arriba, la necesidad de establecer un vínculo entre el poeta, las muchachas, el público y la divinidad. Especialmente importante es en este caso concreto la relación entre el público y la divinidad porque permite que el rito sea vinculante, es decir, que la sociedad admita el rito como un momento importante de la vida de las muchachas que forman el coro. Se pone tanto énfasis en la perfección física de Agido y Hagesícora, y también en Astimelusa (*PMG* 1, vv. 40-63; *PMG* 3, vv. 64-72)²⁸³ de una manera muy similar a como traza Homero la figura de Nausicaa (SWIFT, 2016, 279-280), porque todas estas características refrendan la superioridad de la líder y la elección del poeta. El resto de la sociedad percibe a las coregos en su perfección, no sólo porque sean muy bellas sino porque todo se establece para fortalecer esa idea desde un punto de vista estético: lo que el público ve, lo que oye y lo que le dicen está planteado para que vean la perfección casi divina de las elegidas por la divinidad a través de la elección del poeta, y también para que queden embelesados por la belleza íntegra del coro.

El cuerpo de Agido y Hagesícora es perfecto en todo, es atlético y bello (CALAME, 1977, 2, 67) y ellas destacan, brillan como el sol y los metales preciosos (*PMG* 1, vv. 40-57), pero la comparación con los caballos también tiene que ver con la rivalidad que mencionábamos. La rivalidad entre ellas dos se entiende mejor con la comparación con unos caballos considerados realmente perfectos e iguales en su perfección. Las citas a los caballos y a la belleza de las dos aspirantes a corego se intercalan porque la perfección se entiende desde dos puntos de vista: la belleza innata y la belleza física relacionada con el esfuerzo diario²⁸⁴. Ambas tienen que ver con su superioridad social sancionada por la divinidad y por el resto del coro cuando cantan porque las demás coreutes son las que más tiempo han estado con ellas y son

²⁸³ *Vid. supra.*

²⁸⁴ *Contra* Robbins (1994, 9) que insiste en que no hay carrera sino un concurso de belleza.

perfectamente conscientes de que, en este caso, la divinidad ha favorecido a dos muchachas y es difícil la elección de una corego.

La superioridad social, es decir, el carácter aristocrático de las aspirantes, se describe desde un punto de vista doble entre lo aristocrático y la sexualidad. El caballo es un símbolo aristocrático porque refleja la supremacía del que puede permitirse el lujo de mantener un caballo para el combate y más si el caballo se prepara para las carreras²⁸⁵, de hecho, se relaciona directamente con una belleza comparada con metales preciosos, especialmente en el caso del caballo de Hagesícora que es como el oro y su rostro como la plata (*PMG* 1, vv. 50-55). En este sentido, es interesante la relación que establece Zaikov sobre el caballo escita en el partenio y la conexión con Cástor, honrado como domador de caballos²⁸⁶ (ZAIKOV, 2004, 73), pero no tanto constituyendo el partenio como un poema cantado en un culto heroico (ZAIKOV, 2004, 72), sino en relación con la aristocracia (CLARK, 1996, 157) y con el origen de la realeza lacedemonia en figuras de tal calado para la identidad espartana como los Dióscuros²⁸⁷ y su legitimidad en un momento muy cercano a una *stasis* social y política en torno a mediados del siglo VII a.C.. Es posible que la elección del mito también tenga que ver con un intento de mantener el *status quo* (TOO, 1997, 26), concretamente en el poder de las dos familias reales; de ahí que la rivalidad sea sólo entre ellas dos y no le interese tanto el hecho de quién acabe siendo la corego sino quién puede llegar a serlo. No es una contradicción el uso del verbo μάχονται (v. 63) y las referencias al castigo de la *hybris* en la *gnome* con el final relacionado con la paz (v. 91) puesto que sólo la aceptación de la jerarquía social puede mantener la paz.

También se observa esa preponderancia social en sentido sexual porque se compara a las chicas con los caballos precisamente porque el caballo está domado y es inferior al varón que lo monta. Las muchachas, igualmente, se ven dentro de la sexualidad interpretada desde un punto de vista masculino, que veremos en la siguiente sección.

A Alcmán no le interesa tanto dejar clara la elección final porque las dos participarán en el ritual y son dignas de ello por su perfección, aunque Hagesícora sea

²⁸⁵ Vid. capítulo “Ejercicios” en el bloque V.

²⁸⁶ Para la importancia de los caballos en Esparta, en relación con la presencia de objetos arqueológicos que vinculan a los héroes y a los difuntos con los caballos vid. capítulo “Helena y las Leucípides” en el bloque VI y Stibbe (1974, 19-20), Zaikov (2004, 73ss).

²⁸⁷ Heródoto se refiere a los reyes laconios como tindáridas (5,75,2) porque son el origen de las dos casas reales.

finalmente la corego (BOWRA, 1973, 72; GARZYA, 1963, 32). Lo que interesa en este momento es la carrera por sí misma, el hecho agonístico que refleja la superioridad social y física de ambas durante toda la formación del coro, aunque luego sólo una de ellas acabe siendo la directora del mismo. Esto significa que lo que está manifestando es la carrera diaria durante el entrenamiento en el que las demás participan, pero no existe una competición entre todas porque no tienen que demostrar la perfección aristocrática sino la preparación para su rol, representado en el ritual a través del canto coral en el que participan todas. Es, a la vista de las demás muchachas y del poeta, una competición personal entre ellas dos, no una competición genérica.

En el contexto coral, las demás no compiten entre ellas, sino con las *Peleades* (v. 60), seguramente las estrellas o las palomas vinculadas con las estrellas. Es una referencia metafórica que confirma la unidad del coro, aunque las que realicen la ofrenda sean sólo Agido y Hagesícora, razón por la cual, y siguiendo el escolio A, hay autores que han interpretado que las *Peleades* son estas dos muchachas yendo a hacer la ofrenda (GARZYA, 1963, 35; PAVESE, 1967, 125-127; 1992, 73; HALPORN, 1972, 135; CALAME, 1977, 2, 131; SEGAL, 1983, 262; ROBBINS, 1994, 9). Este punto también es problemático porque algunos autores han entendido el término como algo diferente a las estrellas, a veces asociándolo con Hagesícora y Agido (CATAUDELLA, 1972, 29)²⁸⁸ y otras veces con un coro rival²⁸⁹.

El hecho de que esté comparando el coro con las estrellas en una forma de competición y la referencia a Sirio parecen estar en consonancia con la interpretación más sencilla que relaciona a las *Peleades* con las Pléyades (PAGE, 1983, 53; BURNETT, 1964, 31; GIANOTTI, 1978, 262; SEGAL, 1983, 263; DALE, 2011, 28) y aporta un cariz cosmológico (FERRARI, 2008, 84ss; SWIFT, 2010, 179-180; DALE, 2011, 31) en relación con el rito²⁹⁰. Esta hipótesis y las perspectivas antiguas que veían a las *Peleades*

²⁸⁸ Willamovitz también consideró a Agido y Hagesícora como las Peléades, pero no como estrellas sino como palomas en relación con la glosa de Ateneo (9,394d; WILLAMOVITZ-MOELLENDORF, 1897, 255), negando la existencia de un coro rival (WILLAMOVITZ-MOELLENDORF, 1897, 259; SEGAL, 1983, 261). Gentili, Garzya y Too también las ven como palomas (GARZYA, 1963, 36; GENTILI, 1976, 63; TOO, 1997, 23). Marzullo acepta que Alcman se refiere a estas dos por su preeminencia pero sí considera que la comparación es con las estrellas (1964; 198-199).

²⁸⁹ Como Ahrens (1868; 611), Janni (1965, 1, 78), Rosenmeyer (1966, 324), Bowra (1973, 80), Page (1985, 55-57) y Rodríguez Adrados (1973, 328). *Contra* Garzya (1963, 9), Burnett (1964, 31), Calame (1977, 2, 131), Bowie (2011, 44-45).

²⁹⁰ *Vid. infra* en la sección relativa al rito.

como palomas, en el estudio de Calame²⁹¹ no son contradictorias porque en el mito de formación de la constelación las Pléyades aparecen como palomas o muchachas, pero en todas las versiones tiene que ver con la adolescencia y con la caza de Orión (CALAME, 1977, 2, 75; SEGAL, 1983, 264). Al menos en comparación con la cotidianeidad del resto del poema hasta este momento y por el carácter colectivo del nombre (PUELMA, 1977, 33-34; CALAME, 1983, 332; HUTCHINSON, 2001, 9), la hipótesis de Calame es la que mejor se amolda al texto y a las diferentes interpretaciones. Alcman compara el coro al completo con las Pléyades y, de esta manera, está situando al espectador en la actualidad del rito, del que hablaremos posteriormente, no en el enfrentamiento previo donde las muchachas exponían la cotidianeidad de la rivalidad entre las dos aspirantes a ser la corego. Ahora ya está completamente decidido el papel de cada una y el coro actúa acompañando a la corego con su canto y la danza en forma de procesión hacia el lugar donde la corego va a hacer la ofrenda a la diosa de la mañana (*Orthia*)²⁹², moviéndose como las Pléyades hacia Sirio (vv. 60-63), es decir, hacia el fin de la noche y hacia el fin del ritual. Las muchachas son como estrellas que se dirigen a la diosa de la misma manera que las Pléyades van al mismo tiempo hacia el fin de su presencia en la noche. Sirio no tiene nada que ver con un coro de Sirenas, como plantean Kunstler (1983, 421) y Bowie, que ve a las Peleades como un eufemismo para referirse a Sirenas enfrentadas a Agido y Hagesícora (2011, 59, 63).

El movimiento de la corego hacia *Orthria*, acompañada por el resto, también se observa en el otro partenio cuando Astimelusa va con la corona a hacer la ofrenda entre toda la comunidad y mientras canta el coro (*PMG* 3, v. 65). Se está produciendo el clímax del canto y del rito porque se va a llevar a cabo la ofrenda a la divinidad, pero las demás no están, sólo Hagesícora y Agido en un rito y Astimelusa en el otro.

Este movimiento hacia el lugar donde se hace la ofrenda, así como la comparación con las Pléyades tiene también funciones mnemotécnicas. Por un lado, ayuda a remarcar la estructura narrativa del discurso siguiendo una ordenación de eventos que permiten un mejor aprendizaje (RUBIN, 1995, 30): primero se expresa el aprendizaje diario mostrándolo a través de la cotidianidad de la rivalidad entre las dos aspirantes al coro que también evidencia la existencia de una carrera ritual, luego se interpreta el coro y,

²⁹¹ Como muy bien dice Gianotti, tanto si está hablando de palomas como de estrellas, no hay contradicción ni en el mito ni en la comparación con el coro (1978, 264).

²⁹² Cataudella considera que *Orthria* no tiene por qué ser una divinidad, ni *Ortia* ni otra, porque concordaría con Peléades y estaría en consonancia con la apertura del calendario agrícola (1972, 36-37)

finalmente, se expresa la ofrenda a la divinidad que sólo la corego o las dos primeras llevan a cabo. A partir de ahí, el coro queda desamparado y se empieza a expresar la pérdida de la corego, situación que marca el inicio del fin de la interpretación y del coro como institución religiosa y educativa unitaria porque la corego se separa (PEPONI, 2007, 355). El fin viene expresado en Sirio, la estrella más brillante y que desaparece más tarde en el horizonte (*PMG* 1, v. 62). La secuencia narrativa conduce distintas fases temporales reales que enfatizan una enseñanza planteada en el inicio del partenio a través de un mito con la *gnome*. Esta enseñanza se pone en práctica a lo largo de la educación y en el canto final donde se describe todo el desarrollo.

Estas imágenes actúan como mnemotopos para expresar la importancia de la jerarquía y de las instituciones religiosas y educativas que han estado inmersas en toda la descripción hasta el fin que es el matrimonio. Son las imágenes que Yates explicaba como marcas que queremos recordar (YATES, 2005, 22), por eso el poeta usa la comparación con ciertos tipos de caballos o las Pléyades, porque ambos aspectos reflejan la rivalidad agonística de las aspirantes y la unidad final del coro bajo la dirección de la corego, respectivamente. Además, permite que el que lo escuche recuerde los aspectos a los que hacen referencia y las instituciones y reglas sociales que están inmersas en la estructura narrativa.

4.3. La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios.

En los partenios también se plantean imágenes en sentido sexual, asociadas a la rivalidad de la que estamos hablando y a la unidad del coro durante la interpretación. Ya apuntamos anteriormente que el caballo es también una metáfora erótica relacionada con la interpretación griega de la sexualidad en sentido activo-pasivo. El caballo es un animal fuerte y bello pero los que se mencionan están domados, subordinados al hombre que los cría y los monta; especialmente claro es el caso del caballo enético en el partenio (DEVEREUX, 1966, 130). Las dos mujeres que tienen un lugar preeminente se comparan con esos caballos de la misma manera²⁹³, a través de la perfección que las hace singulares (DEVEREUX, 1965, 177), pero también por la subordinación sexual al varón que en poco tiempo será su esposo, como se ve con mucha mayor claridad en el *PMG* 346 fr. 1 en el

²⁹³ Sobre la relación del caballo con la mujer aristocrática *vid.* Semónides (7, 66-70) y Aristófanes (*Nub.*, 12-16; 46-52). Examino esta cuestión en Esparta en el capítulo dedicado a Helena en el bloque VI.

que Anacreonte compara a la muchacha joven, a punto de casarse, con los caballos que son montados. También en el *PMG* 417 el mismo Anacreonte establece un símil entre el caballo y la relación pederástica en la que el activo es el que doblega al joven como a un caballo. No se vinculan a la yegua porque no es un buen ejemplo para referirse a una líder ya que manifiesta pasividad (CLARK, 1996, 157).

La belleza y el deseo emanado de las muchachas son sometidos de dos maneras: a través de la educación coral y el matrimonio. Durante la educación se instruye en la jerarquía, como hemos visto en el capítulo precedente, y eso las prepara para la vida de casadas. Si se hace en sentido homoerótico es precisamente porque no han entrado aún en la fase que las hace mujeres plenas²⁹⁴, es decir, no se han casado aún, por tanto no han adquirido su lugar como esposas pero sí son capaces de comprender la jerarquía social en la que están inmersas y también la jerarquía sexual a la que se tienen que someter. De hecho es parte del aprendizaje desarrollado en el coro. Pero el homoerotismo no sólo refleja la ambigüedad previa a la adopción del rol definitivo, también está asociado a las diferencias de género entre el poeta, las muchachas y el auditorio que escucha. Ya vimos esta situación brevemente al hablar de la relación entre el coro y la audiencia pero es necesario profundizar algo más relacionándolo con la jerarquía.

Se ha asumido generalmente una relación directa entre Safo y Alcman por el carácter homoerótico²⁹⁵ de estos partenios (HALPORN, 1972, 128; HALLETT, 1979, 463; LARDINOIS, 2001, 90-91; CHRISTIEN Y RUZÉ, 2007, 104)²⁹⁶ y por la antigüedad de los mismos. Desde luego los tópicos que los dos poetas usan para describir la belleza y el dolor por la pérdida de la amada son realmente similares (HALLETT, 1979, 463), pero hay una diferencia sustancial que tiene que ver con el rango social porque Safo asume la relación con las demás muchachas y con la divinidad de una manera mucho más igualitaria (GREENE, 2002, 84, 89-90) de lo que Alcman lo plantea (SKINNER, 1996, 186). En Alcman, se recalca una estratificación dentro del coro, entre las muchachas y también con respecto al varón, en este caso, el poeta. Es lo que marca la diferencia

²⁹⁴ “Mujeres plenas” entendido desde una visión masculina porque es el hombre el que define al individuo femenino, al fin y al cabo, todas las fuentes que nos han llegado sobre la mujer espartana son masculinas.

²⁹⁵ Sobre Safo y Alcman dentro de una interpretación mayor sobre la homosexualidad femenina *vid.* Martos Montiel (1996). También más brevemente: Martos Montiel (2007, 15). Es especialmente interesante la interpretación de Safo en la Atenas clásica donde se la describe como una hetera homosexual (DOVER, 1978, 174).

²⁹⁶ Desde el punto de vista de las influencias de Alcman en los formulismos de Safo *vid.* Kousoulini (2013, 436).

también en la relación homoerótica de Alcmán porque se basa en un modo de entender la sexualidad relacionado con la sumisión (BOEHRINGER, 2007a, 133; STEHLE, 2009, 59), es decir, de una forma propiamente masculina de entender el erotismo. Alcmán *sexualiza* la interpretación (STEHLE, 1997, 85-86) en sentido masculino, aunque las que cantan sean mujeres. Las líderes del coro son superiores dentro del coro (ROBBINS, 1994, 9) y las demás asumen la sumisión y de ahí viene la admiración y el lamento por la ausencia de la corego. En una escala social mayor, incluso las que son líderes del coro son sometidas al varón, el poeta, representante de la sociedad masculina.

La sumisión también se observa en la primera parte del partenio, en el proemio, interpretada por Clark como un lenguaje mucho más masculinizado; como si el poeta pusiera en boca de las muchachas su propia voz²⁹⁷, aportando autoridad moral a lo que se dice (CLARK, 1996, 152). No obstante, aunque la interpretación de Clark sea cierta, la divinidad está presente en boca del poeta, por lo que, aunque el lenguaje esté masculinizado en la parte más moral, es la voz de la divinidad la que pasa a través de la composición lírica a las coreutes y de la voz de las muchachas al público, o lo que es lo mismo, la voz masculina viene de la divinidad.

Lo que nos llega a nosotros es la mentalidad del poeta y su subjetiva interpretación de la divinidad porque el que interpreta también actúa siguiendo el patrón del poeta pero, al ser canto coral, el poeta intenta adaptarse al rol de hablante (NAGY, 1996, 97). A partir de la *gnome* las muchachas comienzan a cantar refiriéndose a sí mismas, en primera persona (*PMG* 1, vv. 40ss; *PMG* 3, vv. 1ss)²⁹⁸, pero usan el patrón ideológico del poeta²⁹⁹ que es masculino. No obstante, el poeta intenta feminizar el lenguaje que utiliza porque son las muchachas las que hablan (KLINCK, 2001, 276). De ahí surge la existencia de un tipo de vocalización y de intento de adaptación a una “forma de pensar femenina” en la segunda parte del poema donde está muy presente el lamento como un hábito de expresión asociado a las mujeres³⁰⁰. A pesar de ello, la locución está sujeta a una ideología masculina hegemónica imperante en el poeta (STEHLE, 1997, 28) que pretende incluir

²⁹⁷ También en un posible proemio en hexámetros donde el poeta habla en primera persona, quizás referido a su relación con el coro (BOWRA, 1973, 35-36). Para la interpretación de fragmentos como proemios donde el poeta canta: Rosenmeyer (1966, 338), Segal (1985, 169-170) y Anderson (1994, 69).

²⁹⁸ Existe una discusión filológica sobre si cantan todas a la vez, alternándose individualmente, en grupo y quién canta cada parte. Para este problema, con bibliografía, *vid.* Tsantsanoglou (2012, 112-134).

²⁹⁹ De ahí el tono masculino del que habla Blundell (1995, 81).

³⁰⁰ *Ololuge* como llanto ritual presente en ámbito doméstico y asociado a un canto femenino. Baquilides yuxtapone el peán con este canto femenino (Bacchyl. 17, 124-129 Snell) (MCCLURE, 1999, 52). También, sobre la adscripción femenina al lamento *vid.* Van Wees (1998, 10-53).

en esa ideología a las mujeres de la sociedad siguiendo los modelos de comportamiento femeninos que conoce (LARDINOIS, 2011, 161). Es una vía doble, como ya dijimos cuando nos referimos al doble receptor, en la que el poeta busca establecer la forma de pensar masculina genérica pero también expresar la singularidad femenina que conoce desde su propia visión subjetiva, como varón, pero gracias a su presencia como maestro de coros femeninos.

Aparte del modo de cantar y el lamento, Alcmán conoce otras formas de expresión que considera femeninas. Una de ellas es la cotidianeidad en la forma de cantar que remite al día a día de las actividades del coro y otro es el lenguaje amoroso. Para mostrar la superioridad de unas frente a las otras, el poeta enfatiza la negativa de la corego a las peticiones de las demás participantes del coro (*PMG* 1, vv. 76-82; *PMG* 3, 64-85) centrándose en los sentimientos. De esta manera formula la superioridad social (CALAME, 1977, 1, 438) desde una visión “femenina” o, más bien, entendida por el poeta como femenina porque canta la relación jerárquica a través de planteamientos y metáforas amorosas y cotidianas. Alcmán muestra a un grupo educativo que habla de las relaciones entre ellas en sentido amoroso, quizás porque ésta era la forma de expresar las relaciones en el contexto coral educativo, como interpretaron Winkler (1990, 162) y Lardinois (2010, 27) para Safo. Ellas hablan “como muchachas”; y por tanto, se entiende que piensan así, lo que coincide con el rol de género que el poeta les confiere. Obviamente, aunque no sea su pensamiento real puesto que no son ellas las que componen, lo aceptan en el ritual³⁰¹.

El carácter masculino del poeta y de la sociedad niega la interpretación de los coros como una vía de expresión exclusivamente femenina (SWIFT, 2016, 277). Esta vía de expresión sólo podría aceptarse para el caso de los poemas de las dos poetisas espartanas conocidas, Cleitagora (Aristoph., *Lys.*, 1237) y Megalóstrata (Athen., 13,600f), o de Safo si entendemos su poesía como coral (CALAME, 1977, 1, 368-369; LARDINOIS, 1996, 152ss; BIERL, 2003, 83-85) pero sólo si juzgamos esta forma de hablar dentro de un fuerte control y condicionamiento por parte de la sociedad masculina

³⁰¹ De ahí que se pueda aceptar un carácter iniciático, como hacen Calame y otros, de la homosexualidad femenina en los partenios (CALAME, 1977, 1, 420-439; SERGENT, 1986a, 22-24; CANTARELLA, 1991, 112) y Jeanmaire y otros para la pederastia en general (JEANMAIRE, 1939, 152-153, 182ss; CANTARELLA, 1991, 23; LEAR, 2015, 119). No obstante, el planteamiento de Cantarella, según el cual lo que existe es un rito de matrimonio homosexual dentro del grupo de Safo (1991, 113) es, a mi juicio y teniendo en cuenta el auditorio, erróneo porque no hay nada que hable de un ritual de esas características y tampoco sabemos muchos de los contextos de los poemas.

imperante. Condicionamiento que, por otra parte, viene determinado por la sociedad en la que están inmersas e incluso aceptado y potenciado por ellas. En el caso de las poetisas, tampoco podemos decir mucho más puesto que no tenemos rastro de sus poemas, pero seguramente el ámbito ritual determinaba el modo de expresión como lo hace en Alcman. Probablemente su forma de pensar subjetiva como mujeres estuviera condicionada por los planteamientos generales de la ideología inculcada desde niñas, como también se ve en algunos casos en Safo³⁰². La diferencia es que la forma de expresarlo de Safo es mucho más personal, frente a la de Alcman que es más general.

Uno de los rasgos que más claramente distinguen la situación entre Safo y Alcman es el hecho de que la poetisa lesbiana exponga en primera persona subjetiva, como si en los partenios fueran Hagesícora o Astimelusa las que cantaran los sentimientos hacia algunas de las participantes del coro. En los poemas de Safo el intimismo es mucho más fuerte que en Alcman precisamente por esta razón. La poetisa acentúa el recuerdo de las actividades del grupo de muchachas (LARDINOIS, 2008, 85-86) de una manera diferente a como lo hace Alcman. Safo se centra en las relaciones más igualitarias³⁰³ y, especialmente, en su relación personal e intensa con las muchachas y con la divinidad. Todo es mucho más íntimo quizás porque, al ser lírica monódica, la expresión del deseo es más particular (STEHLE, 2009, 59). No obstante, no está nada claro que toda la poesía de Safo se interpretara en ámbito coral y público (STEHLE, 1997, 262-318; SNYDER, 1991, 1-19; LARDINOIS, 1996, 170-172; BOWMAN, 2004, 14), lo que complica la interpretación general de los poemas de Safo por la necesidad de estudiarla en el contexto específico de cada poema. Además, está el problema añadido de que tenemos pocos datos sobre la sociedad de Lesbos en la época y menos aún sobre el funcionamiento de los grupos de muchachas. El único paralelismo en el que se observa una relación similar bilateral, íntima, como la de Safo es en un plato cerámico aparecido en Tera y datado en torno al 620 a.C. donde se puede ver a una mujer tocando el mentón de otra, interpretado por Boehringer como una imagen homoerótica simétrica (2007b, 68).

En Alcman la expresión amorosa queda constreñida a un canto común de todas las coreutas, no es un sentimiento individual. Como en Safo, adquiere forma de lamento, pero en sentido inverso: Safo lamenta la pérdida y habla en primera persona, de una

³⁰² Vid. capítulo “Los maestros, los receptores y la expresión del *ethos* de la *polis*” del bloque III.

³⁰³ Lo que no significa que busque perpetuar una cultura femenina segregada, como planteó Skinner (1996, 188) y antes que ella Svembro (1984, 56-79), aunque sin tener en cuenta la perspectiva feminista de Irigaray.

manera similar a como Teócrito (*Idyll.*, 18, vv. 13-16) plantea la nostalgia de Helena al casarse y salir de la comunidad coral (PEPONI, 2007, 354), mientras que las coreutes de Alcmán se lamentan por el abandono de la corego en el ritual y la soledad que les afecta al no estar su líder, así como por la lejanía con la que la directora del coro trata a las demás (*PMG* 1, vv. 78-84). Es un lamento, como dice Lardinois, de las *eromenai* a la *erastes* (LARDINOIS, 2010, 20). Peponi ve que el segundo partenio se asemeja mucho más a lo que describe Teócrito en el Epitalamio de Helena (PEPONI, 2007, 354), pero, en realidad, ambos partenios en el momento en el que describen la ofrenda tienen la misma característica. Las muchachas se lamentan porque en el ritual no les hace caso, porque no se lleva a cabo una relación *erastes-eromenos* de tipo jerárquico, y lo hacen justo en el momento en que la corego se ha ido a realizar el ritual (*PMG* 1, vv. 78-84 *PMG* 3, vv. 64-85)³⁰⁴.

En el Epitalamio de Helena (Theoc., *Idyll.*, 18), la protagonista es Helena pero aparece como paradigma de la vida del resto de las espartanas (CALAME, 1977, 2, 122). El epitalamio refleja una construcción narrativa mucho más lejana a la situación específica que plantea Alcmán pero, igualmente, la perspectiva se asemeja más a la de Safo porque el foco está en Helena y en sus sentimientos, mientras que en Alcmán las coregos siempre están lejos, provocando sentimientos de ansiedad en las muchachas. La diferencia es que Safo parece reflejar la perspectiva propia mientras que Alcmán intenta crear una perspectiva generalizada relacionada con la superioridad social de las aspirantes a corego. No es que no haya subjetividad porque el poeta imponga la ideología general de la *polis*, es que en el contexto del partenio las muchachas actúan como un grupo unitario que piensa igual y en un contexto en el que son las que reciben el aprendizaje, por tanto, su subjetividad de género y sus sentimientos, que tan bien profundamente aparecen reflejados en Safo, están sujetos a la jerarquía social y sexual y al contexto educativo del canto. Nunca se individualizan los pensamientos eróticos ni se consuma ningún tipo de relación o pensamiento subjetivo porque no se potencia la individualidad de las coreutes sino la de la corego³⁰⁵ y la aspirante como superiores ya que se pone el énfasis en la jerarquía social y no tanto en las relaciones reales ni en el pensamiento de

³⁰⁴ *Contra* Dale (2011, 27). Este autor considera que en el segundo partenio la amante actúa como suplicante mientras que en el primero la suplicante actúa como amante.

³⁰⁵ Bowra ya insistió en que todo el grupo está enamorado de Astimelusa. También insinúa lo mismo para Hagesícora porque muestran la belleza y el encanto que se supone que tienen que tener (BOWRA, 1961, 177-213).

cada una de ellas, lo que, por supuesto, ni admite ni desmiente que hubiera relaciones afectivas dentro del grupo.

En este sentido, las referencias de Plutarco (*Lyc.* 18, 9) y Ateneo (13, 602e) respecto a las relaciones homosexuales femeninas iguales a las de los muchachos, y supuestamente normalizadas, en realidad, remiten a una interpretación tardía de los poemas de Alcmán vistos a través de la pederastia propedéutica (Xen., *Lac. Pol.*, 2,12-14; Plut., *Lyc.*, 17-18; Ael., 3,10; CARTLEDGE, 2001c, 9-; LINK, 2009, 97; LEAR, 2015, 119)³⁰⁶ que ha sido la base de las interpretaciones generales sobre los coros alcmánicos (DUCAT, 1999b, 58). Si entendemos el erotismo en relación con la distinción de las dos preeminentes respecto del resto (HUTCHINSON, 2001, 73), se comprende mejor porque nunca llega a existir una relación *erastes-eromenos*³⁰⁷ entendida como una relación amorosa consentida, como plantea Halperin. Tal y como lo describe Halperin para el caso ateniense masculino, la relación homoerótica debe ser jerárquica, desigual en virtud de los grados de estatus o poder (HALPERIN, 1990, 47). Hasta este punto, parece coincidir con el caso de Alcmán. No obstante, no parece que tenga que ver con la experiencia sexual fáctica como también plantea Halperin en la misma página, sino con el conocimiento de las estructuras sociales y de su grupo social donde el conocimiento sexual es fundamental, sea o no practicado, para la preparación del rol de género. La diferencia fundamental entre la pederastia propedéutica masculina y el *thiasos* es, precisamente, el carácter comunitario de las relaciones entre muchachas en contraposición con la relación bilateral entre el *erastes* y el *eromenos* (CANTARELLA, 1991, 114), más parecido en ciertos momentos al grupo de Safo. No por ello debemos negar el carácter educativo del *thiasos*, como hace la misma Cantarella (1991, 115), sino más bien puntualizar las diferencias, que tienen mucho que ver con los distintos fines educativos de hombres y mujeres y con el papel del coro como transmisor de unas ideas destinadas también al resto de la comunidad.

Es cierto que el concepto *aitis* (*PMG* 34) se refiere a la *eromene* y lo usa Alcmán a la manera que se usaría en términos de homosexualidad masculina (CALAME, 1977,

³⁰⁶ Lardinois es escéptico a aceptar esta referencia de Plutarco como algo antiguo (LARDINOIS, 2010, 15). Para la tendencia a la construcción de tradiciones en Esparta: Kennell (1995, 109-148).

³⁰⁷ Quizás, por referirnos a Esparta, tiene más sentido usar los términos en dorio: *eispnelas* (inhalador) y *aitas* (respirador) (DAVIDSON, 2007, 27), pero mantenemos el término ático por ser el más conocido.

1, 435-436; MARTOS MONTIEL, 1996, 21)³⁰⁸, sin embargo, no tenemos por qué interpretarlo como una analogía prácticamente idéntica³⁰⁹, como hace Sargent (1986a, 85-86), sino como una forma de explicar en términos masculinos una situación femenina previa al matrimonio, de la misma manera que se usan términos militares para referirse a los enfrentamientos entre las dos pretendientes. Alcmán remite al futuro matrimonio, que es el fin de la educación femenina, a través del recurso a lo homosexual en sentido propedéutico³¹⁰ y controlado; de la misma manera que entiende Thornton la pederastia como una forma de dominar la fuerza del Eros que podría llevar a situaciones moralmente reprobables (THORNTON, 1997, 195). Se busca controlar y educar a los jóvenes pero no como lo hace Safo puesto que ella no parece expresar la sexualidad en términos de dominación³¹¹. La jerarquía dentro del grupo, aunque se exprese en términos homosexuales, también remite a la heterosexualidad que el poeta está imponiendo en ellas por el fin último del coro: el matrimonio. Se impone la jerarquía heterosexual a través de la figura del propio poeta-educador que es varón y mediante una jerarquía homoerótica que, en realidad, sólo expresa la forma tradicional de expresión del erotismo (LARDINOIS, 2010, 27), aunque en este caso visto desde la perspectiva femenina.

En los dos partenios no hay una favorita clara, como sí ocurre en Safo. Ni Agido es *erastes-corego* y Hagesícora es *eromene* (DIELS, 1896, 352), ni tampoco lo es a la inversa, como plantea Calame (1977, 2, 86). Lo que ocurre es que las coreutes primero buscan acercarse a las aspirantes (PMG 1, vv. 40-63) para convertirse en la preferida de la que creen que será *corego* y luego, una vez ya se desarrolla el ritual y la *corego* ha sido elegida, se lamentan porque no ha escogido una favorita (PMG 1, vv. 64-78; PMG 3, vv. 64-85)³¹², aunque no se dice en ningún momento por qué no lo hace. Se queda la situación sin aclarar porque lo importante es expresar la negativa de la directora del coro y el intento

³⁰⁸ Lardinois plantea que el término pueda estar referido a una relación heterosexual con un hombre (LARDINOIS, 2010, 16) pero, teniendo en cuenta que todas las referencias eróticas están referidas a la *corego* y a la aspirante a ser *corego*, parece poco probable, como también acepta Boehringer (2007b, 52).

³⁰⁹ Boehringer, para el texto de Plutarco (*Lyc.*, 17-18), dice que está estableciendo un paralelismo prácticamente idéntico a la pederastia propedéutica masculina (BOEHRINGER, 2007b, 40), lo que se podría relacionar con esta referencia de Alcmán por el uso de conceptos creados para el caso masculino pero adaptados a una situación más excepcional como son las relaciones entre mujeres.

³¹⁰ Si atenemos a la hipótesis de Percy, Alcmán estaría muy cerca del momento de institucionalización de la pederastia de carácter pedagógico porque lo sitúa en el 650 a.C. (PERCY, 1996, 48), después de la Segunda Guerra Mesenia (1996, 76). Teniendo en cuenta que Alcmán usa el lenguaje como algo conocido, quizás menos de 50 años sea poco para que el lenguaje y la institución se hayan fijado.

³¹¹ Aunque Lardinois consideró que sí lo hace en sentido jerárquico (LARDINOIS, 1994, 75, 79-80)

³¹² Sí hay relación *erastai-eromene* en el sentido de que las muchachas expresan sentimiento de amor hacia la *corego*. Como dice Davidson, el *erastes* no es más que el que está enamorado de alguien y el *eromenos* es el que es amado (DAVIDSON, 2007, 26), pero sólo si lo entendemos en este sentido.

de persuasión en sentido femenino³¹³, no tanto si existe relación o no entre ellas. De hecho, la inexistencia de relación homosexual podría implicar que la directora del coro ha asumido su papel sometido a la heterosexualidad del matrimonio, es decir, al rol inminente de esposa y madre, mientras que las demás todavía están en un proceso de ambigüedad y de aprendizaje.

En Safo, en cambio, sí existe una o varias favoritas³¹⁴. Safo no es una figura demasiado lejana respecto a las demás muchachas del grupo sino una de ellas, superior si entendemos su papel como el de una maestra o instructora de coros (LARDINOIS, 1994, 80), pero no pretende mostrarse como tal sino situarse más cerca precisamente porque el sentimiento amoroso lo entiende como autónomo y propio de cada persona (GREENE, 2002, 102) y porque el objetivo del poema es expresar ese tipo de sentimiento (fr. 47V, 48V, 49V, 130V). La diferencia entre Safo y Alcmán en la descripción de la relación es similar a lo que dice Lear sobre las diferencias en las formas de expresar la pederastia en Anacreonte y Teognis. Anacreonte enfatiza el deseo y la seducción frente a Teognis que enfatiza el carácter social (LEAR, 2015, 120). Quizás por eso los mitos en los que se centra Safo, la diosa es la que domina la sexualidad frente al mortal débil (LARDINOIS, 2001, 79), porque prevalece el *eros* frente a la jerarquía social y sexual. A pesar de ello, Safo entiende perfectamente que el *status quo* es más fuerte que el deseo para una mujer (fr. 31V), pero lo importante es, precisamente, el poder de Eros, no la jerarquía y el fin socializador del proceso educativo como se potencia en Alcmán.

Por otro lado, también Safo muestra a las muchachas a las que ama como figuras lejanas, perfectas (fr. 50V, 68V, 82V, 96V), como las coreutes de Alcmán exponen a las dos aspirantes. La subjetividad de Safo está muy relacionada con el sujeto que compone y canta, que es ella misma y con el desconocimiento que tenemos de los contextos en los que se cantaban los distintos poemas que compuso. Seguramente, si supiéramos con seguridad el contexto de todos y cada uno de los poemas³¹⁵, podríamos estar más en

³¹³ Una visión similar es la de Teognis refiriéndose a la negativa de Cirno (2, 1235-1238) y a su intento de persuasión.

³¹⁴ Fr. 31V, 48V, 81V, etc. (edición de Voigt) Estos fragmentos muestran un intimismo y cercanía bastante distintos de la relación de las coreutes y la corego en Alcmán.

³¹⁵ Lardinois dice que el grupo sáfico no tiene función educativa y que sólo se daba una educación a las mujeres en Esparta porque se les enseñaban cantos y danzas y también algo de gimnasia (LARDINOIS, 1994, 63). Aunque es cierto que los poemas de Safo son suficientemente ambiguos como para poder asegurar que el de Safo era un grupo de carácter educativo, la opinión de Lardinois se basa en la idea de que la educación tiene que estar institucionalizada por el Estado, idea que está condicionada por la visión moderna de la educación. Si se asume que el simposio tenía una función educativa, ¿por qué rechazar que los grupos donde se reunían las mujeres para distintas actividades también tuvieran una función educativa?

disposición de hablar sobre el “yo” sáfico³¹⁶ y ver si, efectivamente, era tan subjetivo o incluso revolucionario como se plantea en ocasiones. En cambio, en Alcmán parece más concreto el contexto, como hemos ido viendo a lo largo de estas páginas. En los partenios no canta una sino varias y, aunque pretendiéramos que existiera subjetividad femenina, el hecho de que Alcmán sea el poeta y de que sea un grupo y no una sola persona, unido al contexto educativo y religioso, limitan la posibilidad de que expresen sus ideas propias.

El contexto en el que se cantan los poemas, el destinatario y la forma de situar a los diferentes sujetos protagonistas es lo que diferencia el lenguaje amatorio de Alcmán y Safo porque, por lo demás, las metáforas son extremadamente semejantes. En ambos casos se usan referencias militares³¹⁷, por ejemplo, pero también tienen significados diferentes. En Safo se utiliza como método de expresión habitual de la belleza y el amor cuya vinculación se encuentra ya en Homero en la relación entre Ares y Afrodita (IRIARTE GOÑI y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2008, 40). A través del uso de conceptos militares, Safo pone por encima de la guerra la belleza subjetiva que viene del amor y que cada uno ve en lo que ama (fr. 16V, v. 6). También lo hace en el *Himno a Afrodita*, implorando a la diosa su ayuda en la batalla del amor en la que la fuerza no sirve de nada, sólo reconciliarse con Afrodita y ser su aliada (WINKLER, 1996, 93; GREENE, 2002, 87, 90). En Alcmán, la presencia de elementos militares, como los caballos, el verbo *μαχόνται* (PMG 1, v. 63) y el conflicto entre Tindáridas e Hipocoóntidas tienen que ver con el enfrentamiento agonístico entre los miembros de la aristocracia y también con el liderazgo (CLARK, 1996, 156), así como con la perfección de las dos contendientes. No tiene que ver con la bella muerte, como en Tirteo, ni con el amor de dos coreutes hacia Enesímbrota, como dice Gentili (1988a, 76) o un amor entre ellas ejemplificado a través de peleas (HALPORN, 1972, 131). Está relacionado con una visión masculina de la situación³¹⁸, como ya hemos dicho antes, también congruente con un momento en el que se potencian elementos de fuerte calado aristocrático como el *agon*, el simposio y las relaciones de tipo pederástico, también entre los varones (HODKINSON, 1997a, 90).

³¹⁶ Parker ha hecho una recopilación de las distintas reconstrucciones que se han hecho de la figura de Safo para concluir que, en realidad, Safo es simplemente una poetisa (1993, 342), lo que, en realidad, no contradice que su poesía tuviera un fin didáctico o incluso religioso porque cada poema podría tener un contexto diferente y un sentido diferente (PARKER, 1993, 346). Como ya hemos dicho más arriba, la adscripción de los poemas a un género es tardía y no hay por qué dudar de que Safo escribiera para varios contextos diferentes.

³¹⁷ Sobre estas cuestiones de la diferenciación entre Safo y Alcmán en relación con la audiencia *vid. supra*.

³¹⁸ Dice Skinner que la poesía masculina es competitiva, mientras que Safo se centra más en la estética y la sensibilidad (SKINNER, 1996, 186; 2002, 64)

Otras referencias con connotaciones eróticas son mucho más claras en Alcmán y sirven mejor a la comparación con Safo. El brillo del rostro de Hagesícora, similar a la plata y el cabello de oro (*PMG* 1, vv. 52-55) remiten a la luz que también está presente en el rostro de Agido (*PMG* 1, v. 40) y en la comparación con las estrellas (*PMG* 1, vv. 60-63), o con Sirio (SEGAL, 1983, 270). Su esplendor lo ven las coreutes (PEPONI 2004, 299) y expresan el deseo hacia ellas y la atracción emanada de la corego con el verbo *τείρει*, como una fuerza irresistible (CALAME, 1977, 2, 89, BOEHRINGER, 2007a, 125). También Safo ve ese brillo en Anactoria (fr. 16V) de una manera similar, refiriéndose al resplandor que emana de la persona amada (SWIFT, 2016, 257-258). Pero en Safo el efecto que crea en ella Anactoria es suficiente, es perfección porque es la que causa el amor³¹⁹. En Alcmán no lo es porque está intrínseca la perfección del nacimiento de las aspirantes a corego. El poeta lo muestra al referirse a la gran belleza del pelo de Nanno, del rostro de Areta, Tilácide, Cleesitera y al citar a las demás muchachas a las que no pueden desear (*PMG* 1, vv. 70-76). Todo lo bellas que las coreutes pueden llegar a ser no es suficiente porque nunca tendrán el cabello de Hagesícora o la luz del rostro de Agido y ellas son conscientes de ello, por eso lo que recuerdan es la imposibilidad de llegar a estar junto a Hagesícora y Astimelusa (*PMG* 3, vv. 61-63), las que actuarían como el *erastes* si quisiera tener una amante³²⁰. No les preocupa no ser capaces de poder dirigir un coro sino que la más perfecta no haga caso a sus sentimientos.

Tampoco es suficiente la riqueza para conseguir que la corego desee a una de ellas. Después de la expresión de la belleza se hace una referencia a elementos de lujo con los que se adornan: el vestido de púrpura, el brazalete de oro en forma de serpiente y un tocado lidio (*PMG* 1, vv. 64-69). Todos estos elementos remiten a unos ornamentos propios de sectores muy acomodados de la sociedad y embellecen a las muchachas en momentos anteriores a la boda. Además, se muestran como elementos de feminidad que reflejan la belleza como algo propio de las muchachas en esa edad (KLINCK, 2001, 276). En Safo, se presentan como objetos de regalo (fr. 98b V) que la poetisa no le puede regalar a su amada por la situación en la que está, pero su presencia implica que se utilizan como elementos de regalo para satisfacer a la amada o para que le haga caso, es decir, como elementos que hacen a las muchachas más deseables (ROSENMEYER, 1966, 347;

³¹⁹ La sensación que transmiten, tanto Safo como Alcmán, es como el efecto de *Himeros*, es la forma en la que el que ama se siente cautivado por la perfección de la persona a la que ama según la descripción de Davidson (2007, 13).

³²⁰ En el *PMG* 3 (v. 81) dice que si Astimelusa la quisiera se convertiría en su suplicante.

CALAME, 1983, 335-336)³²¹. También en Homero Hera y Afrodita hacen hincapié en todos esos elementos que embellecen aún más y provocan el deseo (Hom. *Il.* 14, 175-186 y 214-215). En Alcmán, la corego nunca aparece regalando nada sino al revés, los objetos podrían ser regalos de las coreutes hacia la que quieren que sea su amante. Se ven como elementos insuficientes, sin ningún poder como para llegar a superar la belleza innata de la corego y tampoco para conseguir que la corego les haga caso. En el segundo partenio se confirma el hecho:

“Pero Astimelusa nada me responde...” (PMG 3, v. 64)

“En verdad Astimelusa entre la multitud camina, siendo objeto de cariño para el pueblo... recibiendo el homenaje...; digo: ...ojalá su plateada... yo viera; si por ventura me amara y, acercándose a mí, tomara mi delicada mano, al punto yo me convertiría en su suplicante” (PMG 3, vv. 73-81)³²².

Existe una pretensión de persuadir a la corego para que elija a una como amante³²³ pero la directora del coro nunca elige a ninguna, ni siquiera a Agido, como plantea Calame (1977, 2, 91-92). A Agido la “elige” el poeta, como también ha “elegido” a Hagesícora, para que ambas lleven a cabo la ofrenda, pero no es su amante (BOWIE, 2011, 42). Lo importante en este momento es el intento de persuasión de la corego en sí mismo, la forma en la que se busca llamar su atención usando imágenes que enfatizan la belleza, como Safo hace con las muchachas de su grupo (LARDINOIS, 1996, 169). La persuasión, además, está vinculada a la formación sexual y a la conversión de las niñas en personas que generan atractivo de cara al matrimonio³²⁴ (LARDINOIS, 2010, 29). Al rechazar los elementos de persuasión, la corego está demostrando su superioridad social y el control de sus sentimientos, la *sophrosyne*, no está rechazando las cualidades de las demás para inspirar amor, como dice Calame (1977, 2, 100), sino mostrando su superioridad social gracias al autocontrol o, en el caso femenino, a la castidad³²⁵. El autocontrol femenino

³²¹ Cf. Bowra (1961, 57) que insiste en que los objetos no tienen relación con las miembros del coro. Puelma (1937, 38) y Too (1997, 18) entienden que Alcmán se refiere a tres muchachas en relación con los objetos y la que falta está relacionada con su propio pelo.

³²² Trad. Cuartero (1972b, 375).

³²³ Es interesante el hecho de que el verbo *χαρίζεσθαι* tenga la connotación de dar una respuesta positiva al amante (DAVIDSON, 2007, 38).

³²⁴ En Alcmán no existe una visión negativa de la persuasión, como en Hesíodo al referirse a Pandora y a la genealogía del amor en la que el Engaño es hermano del Amor (Hes., *Theog.*, 201ss). En 2010 Lardinois planteó que Safo estaba mostrando el erotismo de las muchachas del grupo, no hablaba de sí misma sino para toda la comunidad utilizando un lenguaje erótico.

³²⁵ La castidad también es una forma de amor justo, controlado (THORNTON, 1997, 201-204). En Esparta, Jenofonte sitúa la pederastia como un amor casto (Xen., *Lac. Pol.*, 2,13), seguramente incluido dentro de

tiene que ver con el honor dentro del hogar (THORNTON, 1997, 192) al igual que en la pederastia (THORNTON, 1997, 201), es una de las características morales propias de la aristocracia³²⁶ (BUFFIÈRE, 1980, 55); por eso Alcman enfatiza estas características en la líder del coro que es también una líder aristocrática.

Dice Swift (2016, 282) que los elementos accesorios de las muchachas también se asocian con la dote y la belleza, al igual que los movimientos de la danza y el esplendor tienen que ver con la juventud y con la sexualización de las niñas (2016, 279-280). En este sentido, las dos protagonistas del partenio, además de ser superiores socialmente, también se encuentran en una situación mucho más cercana al matrimonio, mientras que las demás tienen que confiarse a su atractivo. El coro actúa como amplificador del atractivo y las señala como objetivo matrimonial porque describen todo lo que las hace bellas³²⁷ y, además, muestran su conocimiento de las artes de la persuasión y su capacidad para rechazar una sexualidad infructuosa en favor de la sexualidad cívica del matrimonio. La persuasión que han practicado con la corego es la que se hace pública con el fin de que su capacidad de casarse sea también pública a través del ritual. La presencia de Eros y Afrodita en otro fragmento (*PMG* 58) y la propia Peitho (*PMG* 64) enfatizan la importancia que esta situación tiene para la vida de las jóvenes, así como la sombra del rapto sexual del mito (STEHLER, 1997, 39), tan importante en los cultos femeninos de la adolescencia, como veremos en los últimos capítulos.

Eros³²⁸, además, aparece por primera vez jugando en Alcman (QUATTROCELLI, 2002, 31), lo que significa que existe ya un conocimiento pleno de los efectos del amor, difícilmente controlables³²⁹, como refleja con mucha más claridad Safo (fr. 1V, 31V, 47V, 130V). La diferencia es que en Alcman todo está medido. El rechazo de las coregos se repite en los dos partenios como si fuera parte del ritual, de hecho, se expresa dentro del ritual (CALAME, 1977, 2, 92) en el que la corego se niega a incluirse en el grupo. Las coreutas lo expresan enfatizando el deseo que tienen de la corego cuando dicen “si

la propaganda filolacedemonia con el fin de evitar la parte más sexual de la pederastia, precisamente dentro de la imagen que da de los espartanos como sociedad caracterizada por la *sophrosyne*, siempre masculina porque para las mujeres es mucho más difícil adquirir esta cualidad (Xen., *Lac. Pol.*, 3,4). Eliano también acepta esta idea, incluso diciendo que el castigo por ultrajar al amado era la muerte o el exilio (*Hist. Var.*, 3,12)

³²⁶ Concretamente, Buffière se refiere a este aspecto en relación con la insistencia de Éforo en las cualidades morales de los jóvenes cretenses en las relaciones pederásticas.

³²⁷ Hipótesis que acepta Stehle (1997, 32) en relación con el texto de Plutarco que menciona la presencia pública de las muchachas para potenciar los matrimonios (Plut., *Lyc.*, 14, 4-6)

³²⁸ Sosícrates menciona un sacrificio a Eros en Esparta antes de la batalla (Athen., 13, 561).

³²⁹ Como enfatiza Calame (1977, 2, 88), incapaz de controlarlos ni siquiera la propia Afrodita (2002, 53).

ella me cogiera la mano” (*PMG* 3, v. 78-79) (BOEHRINGER, 2007b, 51). Quizás esto haya que verlo en relación con el mito y la necesidad de control para evitar el castigo divino. *Poros* es parte de la persuasión porque la sexualización de las niñas implica que son capaces de usar su atractivo para seducir a quien consideren, por tanto, es parte de su decisión. La *charis* actúa en relación con *peitho* con gran poder (Pind., *Pyth.*, 4, 219; *Ol.* 10,103-6). La negativa de la corego es Aisa, es decir, el destino que actúa a través del matrimonio igualitario conforme a las normas sociales; por ello, la Persuasión aparece como hermana de Fortuna y Eunomía en el *PMG* 64 porque la persuasión debe ir vinculada al buen gobierno de la ciudad y a la suerte de la misma. Alcman entiende la interconexión de todo ello en relación con el matrimonio y con la preeminencia social de Hagesícora y Agido.

Dentro de los elementos de persuasión y de distinción social está también la propia entonación del canto, que vimos anteriormente en relación con el canto de las aves, la musicalidad y la feminización de lo que se dice. Como dijimos, en el primer partenio se refiere a la voz de las muchachas en comparación con aves, concretamente, el búho, el cisne y las Sirenas (*PMG* 1, vv. 96-100). La asociación está también jerarquizada en función de la tonalidad de la voz. El búho tiene un canto que, para Calame, significa un estadio avanzado de la adolescencia femenina (CALAME, 1977, 77-82). Para Lonsdale el canto del búho supone el lamento porque la guía no está, el canto del cisne es la presencia de la líder y la organización del coro y el canto similar al de las Sirenas significa que la corego tiene una voz casi divina (LONSDALE, 1993, 202). Lo que plantea Lonsdale tiene sentido en la interpretación general que estamos dando porque el coro actúa en conjunto, con la necesidad de que estén todos sus integrantes, especialmente la líder a la que están poniendo por encima de cualquier otra, también en la belleza innata de su voz. Además, es la corego la que permite que exista un desarrollo del coro porque aporta unidad al canto que es la paz, es decir, el equilibrio del resto de las muchachas (*PMG* 1, v. 91).

En relación con la persuasión, la comparación con la Sirena es fundamental porque es, precisamente, la belleza de la voz lo que hace que el auditorio esté atento. De hecho, la Sirena está muy vinculada también al amor en Esparta o, al menos, es lo que parece en las escenas de cerámica laconia del siglo VI a.C. en las que se representan a Sirenas y Erotes en contextos simpóticos. Un ejemplo claro se encuentra en una de las copas del pintor de Náucratis (M. Louvre E667) que menciona Davidson (2007, 16). La

Sirena actúa como provocadora del deseo y a la vez tiene un elemento de persuasión que funciona mucho mejor que el de las demás coreutes. Son Hagesícora y Astimelusa las que consiguen que las demás las busquen, aunque no quieran nada. El deseo y la persuasión están intrínsecos en su superioridad social, su belleza física, la perfección de su canto, en definitiva, todos los sentidos y todo lo que el auditorio puede ver. Todos se enamoran de ellas y todos asumen su preeminencia y, además, está la divinidad para sancionarlo.

4.4. La ofrenda a la diosa.

La divinidad que aparece en los partenios es también objeto de debate. En el partenio de Astimelusa (*PMG* 3) no hay mención a la posible divinidad a la que se destinaban los partenios. Sin embargo, en el partenio de Hagesícora (*PMG* 1) sí aparece pero no con un epíteto o un nombre que podamos asociar a otras fuentes.

En el primer caso, sólo tenemos la mención de un *πυλεόν* para poder determinar quién era la divinidad. La presencia del *puleon* como una ofrenda propia de Hera en Esparta, según cita Ateneo (15, 678a), ha provocado la aceptación de Hera como la divinidad receptora de esta ofrenda (BARRETT, 1961, 683; BOWRA, 1961, 49; GARZYA, 1963, 41; MARZULLO, 1964, 200; CUARTERO, 1972b, 378), pero es relativamente común en Esparta la ofrenda de guirnaldas. Aparece en la iconografía de Helena³³⁰, en el Idilio 18 de Teócrito (vv. 39-48), en las placas de terracota con iconografía similar a los relieves heroicos (SALAPATA, 192) y también en la iconografía de los objetos del santuario de Ortia (DAWKINS, 1929, 154, fig. 109; WACE, 1929, 264, CLXXXI,1,2 y CLXXXII,8). Asimismo, tenemos referencias a la prohibición expresa del uso de guirnaldas en la primera parte de las Jacintias, el momento en que se conmemoraba la muerte de Jacinto (Athen., 4,139d-f). Esta cita del propio Ateneo sobre el rito de Jacinto parece indicar que las guirnaldas eran un objeto de culto bastante habitual en las festividades lacedemonias y que no sólo Hera recibía guirnaldas como ofrenda sino también otras divinidades.

Esta situación deja muy abierta las posibilidades de interpretación y podría estar indicando que, o bien la divinidad es la misma que en el primer partenio, o bien es otra

³³⁰ La más llamativa es la estela piramidal del Museo de Esparta donde aparecen en un lado un hombre atacando con una espada a una mujer velada y en el otro una pareja en actitud cariñosa. En este segundo lado la mujer lleva una guirnalda en la mano. Se ha interpretado como Helena y Menelao (FITZHARDINGE, 1980, 77-78). Más problemática es la otra cara de la Estela. Museo de Esparta, N. Inv. 15, cara B. En: Tod y Wace (1906, 132) y Kahil (1955, 71). *Vid.* capítulo “Helena y las Leucípides” en el bloque VI.

divinidad pero el ritual es muy parecido. Por esta razón, la perspectiva comparativa inclina más la adscripción del *PMG* 3 a la misma divinidad que el otro partenio, lo que forzaría la interpretación de la ofrenda como una guirnalda para la divinidad también en el primer partenio. No obstante, el conocimiento de otros cultos en Esparta en los que el ritual tiene características generales similares, como los de Ártemis Limnátide y Ártemis Cariátide (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2013, 139-140), podría inclinar la balanza hacia otro culto indeterminado por la falta del fragmento donde se habla de la divinidad. Asimismo, sabemos que Alcman escribió poemas para otros contextos rituales, como el propio culto de Apolo Amicleo (*PMG* 10a) donde tenemos constancia de ritos nocturnos en los que se interpretaban danzas femeninas (Eur., *Hel.*, 1465ss; Jer., *Adv. Iov.*, 1, 41) cuya estructura es semejante a la de los partenios. La mejor opción, tal y como ha pervivido el fragmento, es dejar la respuesta abierta puesto que podría estar refiriéndose a un gran número de ritos femeninos que discutiremos en el último bloque (VI) de este trabajo.

En el caso del partenio del Louvre, las posibilidades se reducen a una diosa llamada Aotis, una diosa del este (v. 87) (PAGE, 1985, 74-75) a la que Alcman también menciona como diosa del Amanecer (*Orthria*) (v. 61). Las propuestas que se han barajado van desde Hera (GARZYA, 1963, 41; MONALDI, 1991, 285), Afrodita (CYRINO, 2004, 25; GENTILI, 1978, 126), Ilitia (BURNETT, 1964, 33-34), las Leucípides (BOWRA, 1961, 77; ROBBINS, 1994, 14; TOO, 1997, 24), Ortia³³¹ y Helena (CALAME, 1977, 2, 122; GRIFFITHS, 1972, 24-26; RUZÉ, 2007, 107).

La gran variedad de hipótesis viene de la cantidad de cultos femeninos en los que la estructura del rito y las ofrendas son similares. En el caso de Hera, la similitud narrativa y de la estructura de los ritos de ambos partenios, en consonancia con el carácter matrimonial del mismo³³², ha provocado la adscripción de la misma divinidad al partenio del Louvre (GARZYA, 1963, 41), así como la relación del mismo con un momento inmediatamente anterior al matrimonio. También esto ha sido causa de que se atribuya el rito a Afrodita³³³ por el carácter erótico del lenguaje (CYRINO, 2004, 25), comparable quizás al *Himno a Afrodita* de Safo (fr. 1V), y por la presentación de las muchachas ante

³³¹ Es la hipótesis más difundida: Janni (67-8), Luginbill (2009, 36), Bergk (1865, 12), Davison (1938, 454) y Diehl (1942, 12, entre otros).

³³² Dice Monaldi que Hera protege a las muchachas antes del matrimonio (MONALDI, 1991, 285), pero también lo hace Ártemis en el mito.

³³³ Gentili dice que Afrodita es la estrella de la mañana porque se asocia a una estrella llamada *Heosphoros* y lo relaciona con los cantos nupciales (GENTILI, 1976, 64-65).

la comunidad. Cyrino lo entiende en relación con la transición prematrimonial (2004, 26) pero rechazando la posibilidad de que sea Artemis porque se enfatiza el encanto de las muchachas (2004, 28).

También el carácter prematrimonial y la supuesta asociación con la fertilidad ha propiciado la asociación del rito con el de Ilitia por la mención de las Cárites en el partenio y la asociación en Esparta de estas divinidades con Ilitia y los Dióscuros (Paus. 3,14,6), así como la presencia de un santuario de Ilitia en el Taigeto que podría estar relacionado con el amanecer (BURNETT, 1964, 32-33). El principal problema de esta interpretación es que resulta demasiado intrincada la relación entre los Dióscuros y la diosa y la asociación con el amanecer por el simple hecho de la presencia del santuario en el Taigeto (FIG. 53) cuyo simbolismo parece estar más relacionado con la necesidad de cierta segregación o aislamiento o con la frontera para llevar a cabo ciertos cultos como los de Dioniso Briseas (PARKER, 1988, 100).

Si ponemos el énfasis en la relación con los Dióscuros, la explicación más lógica sería alguna de las Leucípides, Febe (GARVIE, 1965, 185-187) o Hilaria, o la propia Helena. La rivalidad que aparece en la segunda parte del coro podría estar en perfecta consonancia con el problema mítico planteado en la primera parte, como dice Robbins (1994, 14) y también tiene sentido la asociación de las Leucípides con Hagesícora y Agido por su relación con las casas reales (NAGY, 1994, 346; TOO, 1997, 24). Asimismo, la presencia de las metáforas ecuestres es fácil asociarla con los Dióscuros (ZAIKOV, 2004, 72), tanto en su iconografía como en el mito (TOO, 1997, 24) y, si interpretamos el mito en relación con el rapto, parece lógica la adscripción con las Leucípides, casadas con los Dióscuros por rapto. No obstante, el partenio habla de una sola divinidad.

El rapto es un elemento semántico que está asociado al matrimonio en la mayoría de ocasiones³³⁴ y aparece en las historias de los Dióscuros al menos en dos momentos y en relación con heroínas cuyas vidas son paradigma de la vida de las espartanas. Una de las historias míticas es el propio rapto de las Leucípides para adelantarse al matrimonio que Leucipo había pactado con los Hipocoóntidas³³⁵ y la otra es el rapto de Helena por

³³⁴ En Esparta especialmente porque el rito matrimonial es por rapto (Plut., *Lyc.*, 15,4), aunque parece que es una cuestión simbólica y convencional (BOGINO, 1991, 225; 2006, 145), quizás asociada al mito como una tradición que se perpetúa porque parece antigua. En el mito la semántica del rapto está vinculada directamente a la violación y al matrimonio que sale de ella debido al inicio de la sexualidad que convierte a la niña en mujer (SCHMITT PANTEL, 2009, 75; BODIOU y BRIAND, 2015, 21).

³³⁵ *Vid.* “El mito de los Hipocoóntidas” en este bloque.

Teseo y la salida de los Dióscuros en su búsqueda (Plut., *Thes.*, 31,1; Apol., *Epit.*, 1,23; Diod. Sic., 4,63,1). El rapto aparece al menos dos veces en la vida de Helena y en una de ellas los Dióscuros participan de la salvación de la heroína, pero en ambos casos el rapto tiene una relación directa con el matrimonio. En estén sentido, parece que el mito del partenio tiene que ver con el rapto de las Leucípides, pero otros elementos, especialmente los relacionados con el ritual se acercan más a las tradiciones sobre Helena. Igualmente, Helena y las Leucípides tienen bastantes similitudes en las narraciones sobre sus vidas puesto que ambas sufren raptos que generan enfrentamientos y se convierten en divinidades vinculadas a la juventud y al matrimonio de las espartanas. Además, ambas tienen que ver con la familia real por ser familia de los Dióscuros.

Es muy probable que la divinidad fuera Helena, como afirma Calame (1977, 2, 122), porque todas las razones que se dan para otras divinidades confluyen en ella³³⁶: la sensualidad de Afrodita, el matrimonio de Hera, la reproducción del cuerpo cívico de Ilitia, y la existencia de ritos de adolescencia en honor a Ortia están en consonancia con el carácter de Helena como diosa en Esparta³³⁷. Además, tenemos el Epitalamio de Helena de Teócrito (*Idyll.*, 18) como fuente paralela para el conocimiento del rito y de la consideración de Helena en Esparta. Rosenmeyer planteó que el Epitalamio, desde un punto de vista dialectal, está compuesto en dorio porque Teócrito usó el partenio como modelo para que pareciera espartano (ROSENMEYER, 1966, 327). Si esta hipótesis es cierta, debemos entender la composición del epitalamio con intención expresa de que se parezca al partenio, como ocurre también en el fragmento final de Lisístrata en el que Aristófanes construye un partenio donde la corego es Helena (Ar., *Lys.*, 1295-1320)³³⁸.

El carácter matrimonial de la diosa es evidente en las fuentes, no sólo en el Epitalamio, el canto nupcial dedicado a Helena, sino también en las escasas fuentes que hablan del ritual y de sus santuarios. Sabemos, por ejemplo, que Helena recibía culto en Platanistas, junto a la tumba de Alcmán³³⁹, cerca de un *dromos* donde luchaban los efebos (Paus., 3,15,1). También tenemos la noticia de una petición a Helena en el Meneleo de

³³⁶ Frente a la consideración de las Leucípides como heroínas, Helena recibía en Esparta culto como diosa.

³³⁷ Se entiende generalmente como una diosa (ARRIGONI, 1985, 72) vinculada a la juventud y a ritos deportivos en su culto de Platanistas (*vid.* capítulos sobre Helena y Dioniso en el bloque VI) y también como diosa del matrimonio en el Meneleo de Terapne.

³³⁸ *Vid.* capítulo “Alcmán después de Alcmán” del bloque IV.

³³⁹ Clay dice que esta referencia es indicativa de que Alcmán recibía culto en Esparta (2004, 128) aunque no tenemos ninguna referencia a que la tumba recibiera un culto heroico (KOUSOULINI, 2015, 330).

Terapne³⁴⁰ para que embelleciera al bebé que luego sería la esposa de Aristón (Hdt., 6,61,3). Esta referencia de Heródoto se debe entender dentro del culto de Helena en el Meneleo como esposa de Menelao y hay que verla con un fin claramente matrimonial, como en Alcmán y con el papel de Helena como diosa de la belleza en Esparta. Además, tiene una estrecha relación con las referencias a la belleza de Helena como corego en el Epitalamio de Helena de Teócrito donde, como en el partenio, se compara la perfección de la belleza de la corego con la de las demás muchachas y se presenta como algo inalcanzable (*Idyll.*, 18, 19-21).

La rivalidad y las metáforas ecuestres³⁴¹ del partenio también tienen mucho que ver con el ritual dedicado a Helena en el que las muchachas participaban en una carrera ritual antes del canto del coro³⁴². Aunque el rito del partenio limita la carrera a once o doce muchachas (*PMG* 1, vv. 70-77), dependiendo de si contamos a la corego o no (BOWRA, 1934a, 41), y el epitalamio se refiere a cuatro carreras de grupos de 60 muchachas (Theo., *Idyll.*, 18, 23-24), no es contradictorio el dato porque coincide con las participantes en el coro final, tras la carrera (Theo., *Idyll.*, 18, 4) y porque es posible que, con el paso del tiempo, el ritual sufriera cambios como la inclusión de las periecas en la carrera o la apertura de parte del rito a todas las muchachas de la comunidad.

Asimismo, el hecho de que el culto de Helena incluya una carrera, una posible interpretación coral (representada en el Epitalamio de Teócrito) y la ofrenda a la diosa (*Idyll.*, 18, 35-37)³⁴³ indica una similitud estructural que no coincide en ninguna de las referencias con el culto de las Leucípides ni de cualquier otra divinidad espartana. Para estas heroínas no tenemos referencias sobre un posible rito coral, sólo la participación de las sacerdotisas homónimas en el culto de Dioniso donde había una carrera de once muchachas en honor del dios (Paus., 3,13,7). No tiene sentido considerar el rito asociado a Dioniso porque las referencias del partenio se vinculan a una diosa. Bowra trató de solucionar este posible problema diciendo que Aotis es Helena porque es la diosa que relaciona a las Leucípides con Dioniso de Colona (BOWRA, 1934a, 38). Aunque es una solución un tanto rebuscada, la conexión de Dioniso con Helena en Esparta es posible por el significado matrimonial de los ritos de Helena y Dioniso. No obstante, parece poco

³⁴⁰ En el Meneleo recibía culto junto a su esposo, Menelao. El culto del Meneleo parece vinculado al matrimonio ya efectivo, no tanto al matrimonio que está por llegar.

³⁴¹ También aparecen en Teócrito (*Idyll.*, 18, 30).

³⁴² *Vid.* capítulos sobre Helena y Dioniso (bloque VI).

³⁴³ Quizás en forma de procesión donde cantaba el coro (KAIBEL, 1892, 253; ARRIGONI, 1985, 75).

probable que el partenio esté incluido en los festivales en honor de Dioniso por la inexistencia de fuentes que relacionen a este dios con Helena directamente, aunque sí indirectamente a través de la presencia de las sacerdotisas leucípides en la carrera de las Dionisias³⁴⁴.

Un posible carácter menádico de Helena es poco probable viendo las características del ritual. Dioniso tiene mucho más en común con Ortia en este sentido por las máscaras grotescas³⁴⁵ que aparecieron en el santuario (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2013, 142). La propuesta de Ortia es la que más seguidores ha tenido hasta que apareció la obra de Calame debido a que el escolio explica el concepto *ορθρία* (*PMG* 1, v. 61), “la de la madrugada”, asociándolo con Ortia por una paronomasia (BERGK, 1865, 12; DAVISON, 1938, 454; DIEHL, 1942, 12). También se ha considerado Ortia como diosa por el carácter juvenil de los ritos dedicados a la diosa. En el caso del escolio, hoy en día parece claro que no existe ninguna posibilidad métrica ni ninguna referencia epigráfica que permita relacionar el epíteto *ορθρία* con el nombre de Ortia (PAGE, 1985, 71; PUELMA, 1977, 22, n. 51; SEGAL, 1983, 262; PAVESE, 1992, 77; VEGAS SANSALVADOR, 1996, 280), aunque sí existe esa posibilidad teniendo en cuenta el epíteto *Aotis*, que Page traducía como “la del este” y relacionaba con el lugar donde estaba el santuario de Ortia y por la relación de Ártemis con la luna (PAGE, 1985, 74). Incluso aunque la relación entre Artemis y Ortia fuera cierta en una época tan temprana, especialmente por la relación entre Ortia y Artemis *Limnátide* (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2013, 129-130), la visión de Page está condicionada por las interpretaciones sobre Ártemis en época más tardía y por la epigrafía de época romana que habla de la diosa como Ártemis Ortia.

En cuanto a las referencias en las fuentes del culto de Ortia, sólo tenemos un testimonio que se refiere a cultos femeninos en el santuario³⁴⁶. Es el mito del rapto de Helena en el que se especifica que estaba danzando en el santuario de Ortia (Plut., *Thes.*, 31, 1-2), lo que relaciona el culto con ritos femeninos de tipo coral. Hay otras referencias menos claras pero que parecen hacer referencia al mito (Alcmán *PMG* 21 = Paus., 1.41.4; *Schol. Ad Hom., Il.*, 3,242, *Cypr.*, F12 Davies). El problema es que no tenemos otra fuente

³⁴⁴ De nuevo, *vid.* capítulos sobre Helena y Dioniso (bloque VI).

³⁴⁵ El problema de las máscaras es también muy particular. Carter lo relacionó con influencias orientales y una posible fundación del culto a Ortia por los fenicios, Vernant lo vinculó con los hilotas y con ritos de paso de la juventud (1984, 14) y Rosenberg lo ha visto en relación con el teatro (2015, 247-261).

³⁴⁶ Los ritos de Ártemis *Cariátide* sí incluían danzas (Paus., 3,10,7), pero no había ningún elemento deportivo asociado.

anterior a Plutarco que indique la existencia de este tipo de ritos en el santuario de Ortia³⁴⁷, pero sí tenemos referencias en Eurípides (*Hel.*, 1465-1494), Aristófanes (*Lys.*, 1314) y Teócrito que sitúan a Helena como la corego mítica de varios coros, lo que podría estar indicando que el rito coral del partenio está dedicado a Helena e imita un coro mítico donde la diosa paradigma de la mujer espartana dirige el propio coro (CALAME, 1977, 2, 123).

El único rito bien documentado en honor a Ortia es la *diamastigosis* o *bomolochia*, el ritual de robo de los quesos del altar de la diosa³⁴⁸, que se ha relacionado con el partenio por el carácter juvenil del mismo y porque se asocia a Ortia con Ártemis como diosa castigadora de los deseos deshonestos y desenfrenados (JANNI, 1965, 1, 67-68). También se ha propuesto que las referencias militares tengan que ver con la violencia del rito de Ortia en una sociedad donde se busca imponer una sumisión social y el valor militar (LUGINBILL, 2009, 32-33). Luginbill ha situado el rito coral justo antes de la *diamastigosis* como forma de imponer una moralidad social antes de la ofrenda sangrienta (2009, 36), aunque es una propuesta demasiado arriesgada y con pocos datos que la apoyen.

Tampoco hay ninguna conexión directa entre Ortia y el mito de los Hipocoóntidas ni con los Dióscuros, aunque Davison intentara relacionarlo con una terracota donde aparece una cabeza barbada con una especie de bonete³⁴⁹ similar al de la iconografía con la que aparecen los Dióscuros (DAVISON, 1938, 455). La tendencia de estos autores que aceptan a Ortia como Aotis viene, sobre todo, de que el rito de Ortia es el más conocido arqueológicamente hablando y era de importante relevancia en época de Alcman, como reconoce Janni (1965, 1, 68).

Lo único que tienen en común todas las divinidades que se proponen es que están asociadas de una manera o de otra al futuro matrimonio de las muchachas y a la madurez sexual (SEGAL, 1983, 24). Sin embargo, la hipótesis que parece más coherente hoy en día es la de Helena.

³⁴⁷ Bouvrie rechaza la posibilidad de que hubiera ritos femeninos de Ortia en Esparta (2009, 159) pero hay bastantes indicios que parecen indicar que pudo ser así. Vid. capítulo "Ártemis" del bloque VI.

³⁴⁸ Xen., *Lac. Pol.*, 2,9; Paus., 8, 23,1; Plut., *Mor.*, 239cd; *Lyc.*, 18,2. Para el rito de la *diamastigosis*: Calame, (1977, 1, 279), Vernant (1984), Bonnechere (1993), Segarra Crespo (2004) y Bouvrie (2009). Vid. también el capítulo de esta tesis dedicado a los ritos de Ártemis en Esparta.

³⁴⁹ AO 158, Pl. 42, I. Las referencias a imágenes del catálogo de Dawkins sobre las excavaciones del santuario, en adelante, llevarán la abreviatura AO.

Hay dos elementos más que podrían indicar que el rito está dedicado a Ortia. El problema es que también podrían estar refiriéndose al culto de Helena en Esparta. Uno de ellos es la ofrenda y el otro es el ritual nocturno.

El partenio se refiere a un φᾶρος. El término ha sido también objeto de controversia y sigue siendo muy difícil de definir con los datos que da el partenio (SEGAL, 1983, 262). El escolio A interpreta la ofrenda como un arado (ἄροτρον), lo que ha propiciado la aceptación de esta hipótesis en algunos autores como Cataudella (1972, 36). Un arado como ofrenda, sin embargo, es bastante extraño puesto que no tenemos ninguna referencia a ritos en Esparta en los que haya ofrendas de este tipo.

El comentario del escoliasta parece predeterminado por la adscripción del rito a Ortia y su asociación con la fertilidad, bien documentada especialmente a partir de época romana cuando se incluye una hoz en las estelas ofrecidas en los juegos dedicados a la diosa³⁵⁰. Para fases anteriores, las ofrendas destinadas a la diosa se han considerado separadas de la fertilidad de la tierra y exclusivamente vinculadas a la fertilidad animal y humana (WAUGH, 2009, 159), como reflejaría la relación con Ilitia³⁵¹ y la iconografía de la divinidad en placas de terracota, marfil y plomo, aunque no está tan clara esta separación que plantea Waugh. Es cierto que en estas placas aparece la diosa o un posible paredro sosteniendo animales en sus manos, con una iconografía idéntica a la de la *potnia*³⁵² y también hay constancia de figuras itifálicas y otros pequeños animales que parecen corroborar el carácter de la diosa como divinidad de la fertilidad animal (WAUGH, 2009, 162-164), lo que, como digo, no significa necesariamente que la diosa deje de estar asociada en cierta manera con lo agrario, sino que la representación como *potnia theeroon* es la más habitual.

No obstante, parece que la evolución del rito lleva a la diosa a parecerse cada vez más a la Ártemis panhelénica y a adquirir un carácter de divinidad de la fertilidad en sentido amplio en época helenística y después romana. Para el siglo VII a.C. es muy poco probable esta adscripción porque no tenemos ninguna documentación que lo refleje así y es muy difícil asumir que la ofrenda fuera un arado (MARZULLO, 1964, 199, n. 3)

³⁵⁰ IG V, 1, 255-356 (AO, N. 1-135). Como premio: IG V, 1, 264 (AO, N. 37), 652, 653, 653A (AO, N. 142), 653B (AO, N. 143). Vid. Kennell (1995).

³⁵¹ Evidenciado por la cercanía del santuario de Ilitia (Paus., 3,17,1) y por las tejas del santuario con la estampilla *hierou Eleuthias* (IG V, 1, 868) y una inscripción en un objeto donde se refiere a la diosa (Waugh, 2009, 159).

³⁵² Por ejemplo: AO XXXII, 1-3; XXXII, 4,5; XCII, 2; CXCII, 6-8. También hay algunos pequeños plomos representando animales AO CXCII, 4,5.

teniendo en cuenta que no existe ningún arado como ofrenda en el culto de Ortia en ninguna fase ni en ningún culto lacedemonio.

Otra de las propuestas como ofrenda ha sido un peplo porque han aparecido joyas y algunos objetos en las excavaciones del santuario de Ortia que parecen sustitutos de tejidos (RICHER, 2007a, 89). Esta posibilidad es mucho más habitual en Esparta por la ofrenda del *chiton* a Apolo en las Jacintias (Paus., 3,16,2). También Gianotti (1978, 265), Luginbill y Bowra (1961, 79) opinan que es un vestido, aunque Luginbill cree que está asociado al lenguaje militar y sería un traje masculino (LUGINBILL, 2009, 41). Esta hipótesis es factible por comparación con la ofrenda de las madres a Afrodita Hera en el momento del matrimonio de las hijas (Paus., 3,13,9), pero el texto de Alcmán no permite concluir si es en verdad un peplo.

Otra opción es la de una corona o guirnalda por comparación con el segundo partenio (*PMG* 3) en el que se menciona la corona. Esta ofrenda está presente en los cultos de Ortia y Helena porque tenemos constancia de placas, figurillas y estelas³⁵³ donde aparecen representadas las divinidades y los oferentes con coronas en la mano, pero no parece haber ninguna relación semántica con φᾶρος, lo que deja dos opciones: o bien es el mismo rito a la misma divinidad en ambos partenios y hay ofrendas de diferentes elementos, o bien son divinidades distintas. La estructura del rito, el lenguaje homoerótico y la apelación constante a la belleza de la corego parecen indicar que la divinidad es la misma porque el sentido del rito parece el mismo. La presencia de coronas en el rito de Helena podría indicar que la diosa es Helena también en el partenio de Astimelusa. Si es así, sólo cabría la opción de que se ofrezcan varios objetos en el rito o que el partenio del Louvre esté haciendo referencia más a la procesión para llevar a la ofrenda que a la ofrenda en sí misma.

Si aceptamos la hipótesis de West, que lee φᾶρος en vez de φᾶρος (1965, 198), debemos aceptar que Alcmán se refiere a antorchas (GRIFFITHS, 1972, 18-19), no a un arado, un vestido o una corona. El simbolismo de la luz está muy presente en todo el partenio, con un lenguaje erótico muy marcado que se refiere a la luz resplandeciente de Agido (*PMG* 1, v. 40) y Hagesícora y que también está presente en el otro partenio y en Safo, como vimos líneas más arriba. Es posible que tenga otra connotación relacionada

³⁵³ Vid. inicio de este capítulo.

con la noche, precisamente el momento en el que parece que se desarrolla el ritual³⁵⁴. Existe la posibilidad de que Alcman se esté refiriendo a las antorchas que llevan en la procesión, no tanto a que la ofrenda sea una antorcha. En este sentido, φῶς (*PMG* 1, v. 40) se refiere a la luz que ilumina el rostro de Agido en la procesión hacia la divinidad (SEGAL, 1983, 265; CLAY, 1991, 54) y es posible que la ofrenda que llevan no esté mencionada en este fragmento pero sí en el otro partenio donde se habla con claridad de una corona, así como en el Epitalamio de Helena (*Idyll.*, 18, 43).

Teócrito también vincula a Helena con el amanecer (*Idyll.*, 18, 27) y las referencias del partenio hacen hincapié en la noche (*PMG* 1, vv. 60-63)³⁵⁵. Quizás la forma más fácil de entender la comparación con las Pléyades sea en relación con el movimiento de los astros durante la noche hasta su desaparición en el amanecer (HUTCHINSON, 2001, 90). Sirio³⁵⁶ anticipa el amanecer porque es una de las últimas estrellas que se ven en el horizonte, de ahí que las estrellas vayan hacia él como las muchachas van hacia la diosa del amanecer en la carrera y en la procesión. La presencia ante la diosa es lo último que tiene lugar, por eso se compara con Sirio y con el final de la noche, pero el rito dura bastante tiempo porque tiene lugar la carrera ritual, el canto del coro, la procesión y la ofrenda. Todas las fases del rito implican un movimiento como el de las estrellas y el traslado hacia otro lugar. Se está indicando una evolución que quizás tenga que ver con el cambio de estatus de las muchachas, acompañado por el paso de la noche al día.

La procesión parece desarrollarse en un momento bastante oscuro de la noche porque es el momento en el que aparecen las coreutes con las antorchas (BURNETT, 1964, 31). Las antorchas son el brillo que compite con las estrellas, por eso Ferrari (2008, 17) y Swift (2010, 179-180)³⁵⁷ entienden que las muchachas reflejan el cielo y el movimiento de las estrellas en el ritual. Al fin y al cabo, las Pléyades son un coro celestial que no está elegido de manera aleatoria sino que tiene un mito detrás que explica las referencias astronómicas del partenio asociadas a la iniciación (CALAME, 1977, 2, 77).

³⁵⁴ Aceptamos la hipótesis más generalizada de que el ritual es nocturno (CLAY, 1991, 53; LUGINBILL, 40; 2009; DALE, 2011, 31).

³⁵⁵ Page lo relaciona con la luna (PAGE, 1985, 74).

³⁵⁶ La referencia a Sirio también está indicando el momento del año en el que se desarrolla el ritual. Por los cálculos astronómicos, las propuestas se centran en una noche de junio ante la inminencia de la llegada del verano (BURNETT, 1964, 31; STEHLE, 1997, 79, 85; HUTCHINSON, 2001, 92) y mediados del mes de mayo por la misma razón (GIANOTTI, 1978, 268-270).

³⁵⁷ Cf. Most (1987, 16) que considera la presencia de las estrellas como un convencionalismo.

Las Pléyades son las siete hijas de Atlante que habían sido sorprendidas por Orión y su perro Sirio y habían sido convertidas en palomas para poder huir de Orión (Hes., *Op.*, 619ss; *schol.* A *Hom.*, 486; *schol.*, *Pind.*, *Nem.*, 2,11)³⁵⁸. Alcman, y después Eurípides (*Hel.*, 1465-1494), enfatizan el movimiento de las muchachas comparándolo con las Pléyades y Sirio, por un lado, y las Pléyades y Orión por el otro, como una huida de un posible rapto ritualizado. Las referencias de Eurípides a las Pléyades y Orión están en correlación directa con el partenio porque Sirio se consideraba el perro de Orión ya desde Homero (*Il.*, 22,29). El poeta laconio centra el mensaje en la estructura del ritual y su asociación con el matrimonio a través del mito que tiene en común con la diosa precisamente el rapto y la juventud de las que cantan. La corego es un reflejo de Helena y las coreutes son un reflejo de las Pléyades. La diferencia es que las Pléyades nunca llegan a ser raptadas por Orión mientras que Helena sí lo es. Ahí se marca la diferencia y el carácter iniciático de Helena, que pasa por ambas etapas de la vida y que protege a las muchachas en esos momentos, al igual que la corego hace lo mismo con las muchachas de su *thiasos* hasta que se acaba la fase de iniciación y pasa a la fase de preparación para el matrimonio³⁵⁹.

³⁵⁸ Interesante la referencia a un mito de las Pléyades lacedemonio, representado en el trono de Apolo Amicleo, en el que Zeus y Poseidón intentan raptarlas (Paus., 3,18,10).

³⁵⁹ Calame es el que más hincapié ha puesto en el carácter iniciático de los partenios pero también Thomas (1992, 120) y Gentili (1984, 101-109), entre otros, aceptan este carácter iniciático.

IV

ÉPOCA CLÁSICA:

LA EDUCACIÓN EN EL SISTEMA DE

LICURGO

1. Alcmán después de Alcmán: la canonización de sus poemas y su proyección exterior.

Los poemas de Alcmán se pusieron por escrito tiempo después de su composición. Es difícil aventurar una fecha para la redacción de los mismos pero sabemos que se interpretaron en Esparta después de la muerte de su autor y muy probablemente también fuera de las fronteras lacedemonias, ya sea porque alguien los aprendió en Esparta, porque los espartanos los interpretaron fuera o porque se pusieron por escrito para luego difundirlos³⁶⁰. Lo que está claro es que la interpretación de los poemas de Alcmán se convirtió en una actividad tradicional en Esparta que se asoció con la mentalidad lacedemonia y con la *paideia* arcaica. Esto supone que hubo ciertas situaciones que potenciaron la continuidad de su transmisión. El objetivo de este capítulo es analizar cómo fue ese proceso dentro y fuera de las fronteras lacedemonias.

La época de Alcmán es una época de conquista y de intentos de estabilizar la situación social y económica. En estos momentos Esparta entiende que el control de las estructuras de difusión de información es fundamental para el desarrollo de una ideología social común y para la aceptación de los cambios que los mecanismos de poder estaban imponiendo. Seguramente Esparta había favorecido la llegada de poetas y el desarrollo de la música en su comunidad para fines específicos, relacionados con la situación bélica, social y política que vivía la comunidad, pero la necesidad de difundir ideas y crear sentimientos de unidad étnica no supuso la cerrazón, limitación artística ni el control férreo de ciertas ideas, como se ha achacado habitualmente a Esparta, sino la introducción de ciertas novedades que sancionó la propia *polis*³⁶¹ a lo largo del siglo VII a.C., como las instituciones de la Gran Retra³⁶².

Después de Alcmán, tras el fin de la Segunda Guerra Mesenia, debió haber una serie de cambios que provocaron la transformación de sus poemas y los de Tirteo en cantos nacionales. También se fue fijando paulatinamente la poesía, haciendo que los

³⁶⁰ Quizás, como plantea Herington (1985, 45), los poemas se pusieron por escrito para preservarlos lo más parecidos a la interpretación original, aunque por el mantenimiento de la transmisión oral en Esparta (*vid.* capítulo “Problemática sobre la alfabetización” del bloque IV) parece ajustarse más a una puesta por escrito en Atenas más que en la propia Esparta.

³⁶¹ *Vid.* capítulo “El nexa sentimental: música, danza e interpretación” del bloque III.

³⁶² *Vid.* capítulo “Los maestros, los receptores y a expresión del *ethos* de la *polis*” del bloque III.

poetas posteriores usaran a Alcman como arquetipo de maestro lírico (HALPORN, 1972, 27).

Entre mediados y finales del siglo VII a.C., durante y después de los periodos compositivos de Tirteo y Alcman, la música se convirtió en uno de los vehículos que permitió la estabilización de la ideología. El fin ideológico fue la razón por la que Pratinas dijo que los laconios siempre estaban preparados para danzar (fr. 2P). Todo lo que antes había sido circunstancial, vinculado a un tipo de ritual muy concreto, compuesto oralmente en momentos específicos y con necesidades definidas, se canonizó y se fue convirtiendo en tradición lacedemonia.

Si Tirteo había compuesto cantos marciales con el fin de mantener una ideología favorable a la guerra de conquista de Mesenia y expandir los valores heroicos al *demos*³⁶³, a partir del final de la guerra dejó de tener sentido que se siguieran cantando los poemas para ese fin concreto. Si se continuaron interpretando debió ser porque servían para el mantenimiento de la ideología bélica en un momento en que Esparta pretendía continuar la expansión por el Peloponeso.

En cierto momento difícil de concretar debieron abrirse estos canales a otros sectores de la comunidad más amplios. Plutarco dice que se cantaban los poemas de Tirteo antes del combate³⁶⁴ (Plut., *Cleom.*, 2,4), pero también parece que se siguieron interpretando en ámbito simpótico (Lycurg., *Leocr.*, 106-107; Philochorus, *FGrHist* 328 F 216 = Athen., 14,630f; NOBILI, 2013, 89), como había ocurrido en el momento de su composición (BOWIE, 1986, 33-34). Se ha propuesto que exista una relación directa entre la expansión de los ideales aristocráticos al *demos* y la conversión del simposio en *syssition* en el siglo VII a.C. (MEIER, 1998, 170-183; 216-221). La hipótesis de Meier es muy sugerente, aunque es posible que haya que retrasar la fecha que propone para el nacimiento de las *syssitia* por el gran poder de la aristocracia espartíata a lo largo del siglo VI a.C. (NAFISSI, 1991, 214-26; POWELL, 1998, 129; HODKINSON, 2000, 216-17; RABINOWITZ, 2009, 118; THOMMEN, 2017, 42) y porque en la Esparta de finales de este siglo y de toda la época clásica se potencia la difusión de los poemas de Tirteo por la capacidad de unificar la ideología a todo el *demos*. Probablemente la expansión de los mismos se hizo de forma mimética por los ciudadanos reunidos diariamente en los

³⁶³ Vid. capítulo “Los maestros, los receptores y la expresión del *ethos* de la *polis*” del bloque III.

³⁶⁴ También se cantaban otros tipos de cantos vinculados a la batalla como el *καστόρειον μέλος*, melodía dedicada a Castor que se interpretaba de camino a la batalla (CECCARELLI, 1998, 100).

comedores comunales (D’ALESSIO, 2009, 153) o bien antes del combate, pero desde luego cantado en forma coral. Estas referencias indican una asociación directa entre el poeta y el cuerpo cívico y parecen indicar una tendencia hacia la apertura de los poemas tirteicos a un público más amplio y asociado a la creación de una ideología “nacional” unida al nacimiento de otras instituciones como la propia *agoge*, que veremos en el siguiente capítulo.

En el caso de Alcmán la situación es mucho más complicada porque su carácter específico tiene que ver con la justificación y continuidad de la estratificación social y la institución matrimonial, al menos en cuanto a los partenios se refiere. Los elementos relacionados con el momento concreto de su composición son, exclusivamente, las referencias indirectas a las familias reales que siguieron usándose como nombre genérico para cualquier directora del coro una vez el poema se fijó³⁶⁵. No es un tipo de poesía en la que se refleje una posible tensión social o política, a no ser que entendamos que Alcmán está enseñando la superioridad de las familias reales como respuesta a una crisis. Sería posible que la importancia de que el coro aristocrático se representara en un ámbito ritual ante el resto de la comunidad tenga que ver con posibles tensiones derivadas de una situación de crisis durante la guerra³⁶⁶, pero no existe una referencia lo suficientemente clara como para entenderlo de esa manera, o bien, como una situación completamente excepcional, sin un contexto religioso bien institucionalizado, como dice Tsantsanoglou (2012, 135). Parece, más bien, un canto en el que se refleja la cotidianeidad de la educación femenina de ese grupo específico y los ritos en los que participaban. La superioridad social es una forma de justificación y propaganda que no tiene por qué estar asociada a la tensión momentánea.

A pesar del carácter cotidiano y femenino de los poemas de Alcmán, el poeta entra dentro del grupo de poetas canónicos espartanos que componen en dorio y para ritos asimismo tradicionales. Ateneo cita un texto de Sosibio que decía que Taletas, Alcmán y Dionisodoto componían también para las Gimnopedias³⁶⁷ (*FGrHist* 595 F 5 = Athen.,

³⁶⁵ *Contra* Nagy (1996, 57) y Hinge (2008, 217) dicen que el poema se construyó de manera genérica para que el nombre estuviera asociado al rol. No se correspondería a ninguna muchacha en particular.

³⁶⁶ Se ha visto una situación de crisis social en los poemas de exaltación de los valores marciales de Tirteo, el problema de los partenias y la fundación de Tarento y otras posibles revueltas de las que derivaría la *Eunomía* de Tirteo (fr. 1A+1B).

³⁶⁷ Seguramente Alcmán era un poeta tradicional del que nos ha llegado una mayor parte de cantos de doncellas, pero también componía para otros contextos, como reflejan algunos fragmentos que se suelen asociar al simposio, mencionados más arriba, y el fragmento dedicado a los Dióscuros (*PMG* 2). En este caso, nos referimos a su relación con otros poetas considerados tradicionales y cuyas composiciones se

15,678c). Sabemos que Sosibio llegó a escribir un estudio sobre Alcmán. Es probable que la asociación del poeta con ritos que se querían mostrar como antiguos y, por tanto, representativos de la *polis*, como las Gimnopedias, las Jacintias o los ritos relativos a la juventud, fuera una de las razones por las que sus poemas se siguieron representando y se llegaron a convertir en tradicionales. De hecho, se ha asociado con Alcmán una estela hallada en la Acrópolis, junto al santuario de Atenea Calcieco, cuya inscripción muestra un supuesto himno a Atenea (*SEG* 11, 625), interpretado como un proemio de un partenio (KOUSOULINI, 2015, 337) o como una dedicación agonística en forma de epinicio (JEFFERY, 1990, 192). No obstante, la misma inscripción también se ha adscrito a Gitiadas (WOODWARD, 1924-1928, 48; BORING, 1979, 43), el escultor que decoró todo el templo de Atenea con imágenes de bronce al que también se le atribuye la composición de un himno a la diosa (Paus., 3,17,2; 3,18,7-9). Lo interesante de la posible adscripción a Alcmán es la confirmación de la importancia religiosa de sus poemas por la inscripción de uno de ellos junto al santuario de la diosa políada y la intención de hacer que el poema perviva con su carácter religioso, aunque la dificultad para definir el autor deja abierta la posibilidad de que el texto no sea suyo.

El llamamiento de Esparta a los poetas en el siglo VII a.C. parece estar en consonancia con la construcción de los ritos “nacionales” utilizando festividades anteriores o construidas en esos momentos con un fuerte carácter político. En la propia Esparta, probablemente, el establecimiento de los poemas de Alcmán como cantos tradicionales venga de la vinculación de los cantos con ritos específicos³⁶⁸. Esta evolución dio lugar a situaciones como la conversión de los nombres de las protagonistas en nombres genéricos para el papel que cumplían en el coro (HERINGTON, 1985, 55; NAGY, 1994, 347-349). El ejemplo de la fundación de las Gimnopedias por una peste³⁶⁹ o la asociación de las Jacintias con la conquista de Laconia (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015a, 43-45) pueden ser significativos en este sentido, sobre todo porque a Alcmán se le relaciona con ambas festividades. En el primer caso es Sosibio el que lo hace y en el segundo caso es el propio Alcmán el que se refiere a las Jacintias (*PMG* 10a). También el epígrafe de Atenea Calcieco, si lo entendemos como un texto de Alcmán, evidenciaría

vinculan al carácter marcial de la sociedad lacedemonia, como Taletas, el primer compositor de gimnopedias y compositor, asimismo, de *hiporchemes*, unos cantos que acompañaban a la pírrica, según Ateneo (Athen., 4,630d).

³⁶⁸ *Contra* Tsantsanoglou (2012, 134) dice que probablemente algún maestro de coros decidió incluir el partenio en la celebración de alguna fiesta cívica desconocida.

³⁶⁹ *Vid.* “Los maestros, los receptores y a expresión del *ethos* de la *polis*” del bloque III.

la vinculación de otra divinidad cívica con el poeta. La presencia de ritos femeninos con la comunidad asistente en ellos parece ser también indicativo de la asociación de los poetas con la construcción de ciertos elementos ideológicos integrados en los ritos. Esto supone que, desde el origen, Alcmán estuvo vinculado a eventos de carácter religioso con fuertes connotaciones ideológicas que pudieron ser la clave para que, tras su muerte, se siguieran interpretando sus poemas vinculados a los rituales para los que se habían compuesto en origen. En este sentido, la noticia de la prohibición a los hilotas de cantar cantos de los poetas tradicionales (Plut., *Lyc.*, 28) tiene que ver con el uso de los cantos de los poetas tradicionales como elemento característico de la identidad cívica. También tendría un sentido cívico e ideológico el canto de poemas de los poetas más célebres durante las Gimnopedias para conmemorar a los héroes espartanos de la Tireátide (Athen., 15, 678b-c). El texto de Ateneo en el que dice que los espartanos mantenían la *mousike* antigua con mucho más cuidado que otros (Athen., 14,632f) también es indicativo de la importancia que se daba a que el poema fuera lo más fiel posible al contexto original.

Pero Alcmán no sólo fue un poeta tradicional espartano. Tuvo una gran expansión fuera de las fronteras lacedemonias y se convirtió en el poeta canónico de los cantos corales. En la propia Esparta, poetisas como Clitágora (Ar., *Lys.*, 1237; *Vesp.*, 1246; Cratino, fr. 254 K-A) y Megalóstrata (Athen., 13,601a) compusieron partenios siguiendo el modelo de Alcmán. Fuera de Esparta hay constancia de que sus poemas se difundieron con un significado diferente al que tuvieron en Esparta en el momento de su interpretación. Existen textos que pretendieron parecerse a los cantos alcmánicos, como el *Epitalamio de Helena* de Teócrito (*Idyll.*, 18) o el coro final de *Lisístrata* (1296-1315). En estas composiciones se observa con claridad la pretensión de hacer que el auditorio identificara estos pequeños textos con cantos tradicionales laconios. También tiene esa pretensión Eurípides cuando se refiere a la participación coral de Helena (*Hel.*, 1468-1470).

Estas referencias han dado lugar a que se entienda a Alcmán como un poeta que componía para una audiencia interna y externa³⁷⁰, muy influido por otras poesías (HUMPHREYS, 1978, 218; FERRARI, 2008, 8-9). Es evidente la presencia de formulismos homéricos, mezclas dialectales y mitos panhelénicos (FERRARI, 2008, 9)

³⁷⁰ Vid. “De la épica a la lírica. Lo que Alcmán aprendió de Homero y de Hesíodo” del bloque III para la cuestión sobre el carácter panhelénico del poeta.

que se corresponden con la definición de “panhelénico” de Nagy (1994, 54) según la cual la poesía se puede definir así cuando es una evolución de la síntesis de tradiciones de varias partes de Grecia. La posible relación directa con ciertos poetas llegados a Esparta como Terpandro o Taletas también refrenda la existencia de relaciones con otros modelos poéticos. Pero eso no significa que en la mente de Alcmán estuviera la idea de que su poesía se cantaría fuera de las fronteras laconias o incluso que llegara a canonizarse en vida del poeta³⁷¹. Eso supondría que el poeta era perfectamente consciente de la fama que tendría tras su muerte³⁷² o fuera de las fronteras espartanas durante su vida, hechos que no podemos saber. Al igual que tampoco podemos saber si se reinterpretaron los poemas de Alcmán durante su propia vida en coros con otros protagonistas. Si se convirtió en poeta panhelénico, desde luego, no fue porque Alcmán se lo planteara, sino porque Esparta era una comunidad muy abierta a influencias en ese momento y era relativamente fácil, dada la movilidad de los poetas, que otros conocieran las novedades líricas del resto del mundo griego. En los poemas de Alcmán, las ocasiones en la que se cantaba parecen mostrar que el rito estaba compuesto para situaciones y audiencias específicas (RÖSLER, 1980, 66; GENTILI, 1988a, 1, 3, 8-9), no con una intención de ser panhelénico y entrar en la tradición griega.

La canonización de Alcmán como paradigma de la lírica coral fue posterior, propiciada por las novedades que había introducido, por la fama adquirida en la época de esplendor musical en Esparta y por la proyección exterior de la ciudad. La transmisión de la producción poética de Alcmán se fue restringiendo poco a poco a cantos rituales y después a los partenios, a pesar de que en su época el poeta no se vinculó con un género lírico concreto³⁷³ como refleja la existencia de poemas destinados al simposio (*PMG* 17 y 94)³⁷⁴, por ejemplo.

Incluso con la fama que pudo tener Alcmán tras su muerte, parece más lógico asociar su expansión exterior con el carácter tradicional que había adquirido dentro de Esparta y su vinculación con los ritos femeninos, aunque una vez salió de allí su

³⁷¹ Lo mismo ocurre con Tirteo, como ha visto Tarkow (1983, 62).

³⁷² Currie (2004, 64-69) propuso que Píndaro quería que su poesía fuera inmortal y era consciente de las futuras representaciones que ser harían de ella.

³⁷³ La razón principal es que la distinción de géneros tiene lugar en época helenística, como han visto Calame (1977, 2, 166) y Nagy (1994, 84)

³⁷⁴ Interpretados así por Calame (1983, 555), Quattrocelli (2002, 31) y Carey (2011, 448).

significado volvió a cambiar y se volvió a recrear³⁷⁵. El partenio de Píndaro (fr. 94b, vv. 11-15 M) es relativamente similar en algunas referencias al *Partenio del Louvre* (PMG 1, vv. 96-98) de una manera intertextual (CAREY, 2011, 445)³⁷⁶ y el fin del rito también es muy similar al de Alcmán porque también está asociado a una festividad juvenil femenina. Además, se ha llegado a plantear la posibilidad de que Safo se inspirara en Alcmán para desarrollar su poesía erótica (HALLETT, 1979, 139-142). Otras referencias posteriores, especialmente en Aristófanes y Eupolis, manifiestan la fama del poeta vinculada directamente a la tradición lírica. Dice Eupolis que cantar a Estesícoro, Alcmán y Simónides estaba pasado de moda (fr. 148 K-A), lo que refleja que, efectivamente, en Atenas se transmitían de manera oral las canciones de Alcmán, fuera de contexto ritual, simplemente porque se había convertido en moda³⁷⁷, lo que implica un cambio de sentido de los poemas en el ámbito exterior.

Quizás la referencia más evidente de Aristófanes es el fragmento final del coro de *Lisístrata* (1296-1315) en el que se refiere a Helena como la líder del coro dentro del ritual³⁷⁸. En este fragmento hay una pretensión por parte de Aristófanes de remitir directamente a Alcmán, no sólo en la estructura del texto, sino en el propio lenguaje donde utiliza el dialecto laconio de manera más conservadora que el propio Alcmán (BIERL, 2011, 428; CAREY, 2011, 440) con el fin de enfatizar la adscripción del coro a los partenios y a la educación femenina espartana. También aparece el ejercicio físico y la ofrenda a la divinidad tras una referencia a los Tindáridas. Además, Aristófanes pretende establecer una comparativa entre la realidad religiosa espartana y la ateniense (BIERL, 2011, 423-429) porque justo antes el coro de atenienses invoca a Ártemis y a las Cárites, junto a otras divinidades, mientras que el coro inspirado en Alcmán llama a Atenea Calcioco, a los Tindáridas y a Apolo Amicleo, precisamente los héroes y las dos divinidades más importantes de la *polis* de los lacedemonios. La obra acaba

³⁷⁵ Recrear en el sentido en el que lo usa Foley (1991, 10): “Since it may thus be said that the traditional metonymic signals do not “repeat” but rather recreate, the networks of inherent meaning enrich the momentary with the timeless, the situational with the all-pervasive, the story-specific with the traditional”.

³⁷⁶ En este trabajo de Carey (2011, 457-460) se adjunta un apéndice con las referencias en la lírica y en la comedia que pueden estar inspiradas por Alcmán, principalmente en el estilo.

³⁷⁷ Cf. la hipótesis de Hinge (2008, 228) que insiste en que los poemas de Alcmán siempre estuvieron centrados en un contexto ritual hasta el momento en que los descubren los filólogos helenísticos porque tenían un valor anticuario.

³⁷⁸ Vid. bloque anterior, en la sección del culto donde nos referimos precisamente a esta situación.

devolviéndole el rol cívico tradicional a la mujer, restringido al ámbito religioso, y con ello recuperando el *status quo* patriarcal (RUTHERFORD, 2015, 63)³⁷⁹.

Otra referencia menos evidente, quizás porque no existe una exageración dialectal, se encuentra en Eurípides³⁸⁰. El coro que habla del regreso de Menelao a Esparta en *Helena* se refiere a las danzas y cantos nocturnos de las Jacintias (1468-1470), precisamente una de las festividades cívicas más importantes en Esparta, de la que tenemos una referencia en Alcmán, como ya hemos visto, y donde participaban las muchachas interpretando cantos corales (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015a, 54-57). En los versos 1477-1478 se refiere a Hermione “para quien no han ardido aún antorchas de boda”³⁸¹ en una clara referencia a que aún no está en edad matrimonial. Es posible que esta referencia tenga que ver también con el Partenio del Louvre donde Alcmán cita la luz constantemente, como vimos en el capítulo anterior, y con las antorchas del ritual prematrimonial³⁸². La referencia a las aves que rivalizan contra las nubes en la carrera y que pasan debajo de las Pléyades que, a su vez, se dirigen a Orión (1486-1490), está en clara consonancia con la comparación que hace Alcmán cuando menciona a las muchachas dirigiéndose a la diosa como las Peléades se dirigen a Sirio. Finalmente, la siguiente antístrofa cita a los Tindáridas salvadores de Helena (1497-1500). En este último caso podría tener mucho que ver con el rapto del proemio del mismo partenio, aunque lo fragmentado del mito impide saber si en algún momento Alcmán se refiere al rapto de Helena.

Dentro de la lírica, como vimos, Teócrito es la fuente más directa del culto de Helena en Esparta³⁸³ y también existe una influencia importante de Alcmán en él ya que toda la estructura del *Epitalamio de Helena* (*Idyll.*, 18), cuando se refiere a la educación

³⁷⁹ Sobre el significado de la intromisión de la mujer en las actividades masculinas en comedias como *Lisístrata* o *La asamblea de mujeres*, Foley ha planteado que la participación de las mujeres aparece como una consecuencia a los errores cometidos por los hombres en sus políticas lo que obliga a las mujeres a salir del *oikos*, hecho que las masculiniza y feminiza a la ciudad (FOLEY, 1982, 4ss). Tradicionalmente se ha visto también que la autoridad de Lisístrata viene por el rol público de las mujeres en la religión y que podría ser porque es análoga a la sacerdotisa de Atenea Polias, Lisímaca (LEWIS, 1955, 1-12; FARAONE, 1997, 38-59; LORAUX, 2017 [1981], 251; SOMMERSTEIN, 2009, 244-245, n. 3, *contra* HEATH, 1987, 7, n. 21; HENDERSON, 1987, xxxvii-xli; RUTHERFORD, 2015, 62).

³⁸⁰ Aunque hablemos de *Helena*, también en *Andrómaca* Eurípides se refiere a las espartanas, pero en esta otra obra es en un contexto de crítica a Esparta, por eso sitúa a Hermione como una mujer poco disciplinada que intenta imponer su discurso por encima del de los varones (MCCLURE, 1999, 164-166).

³⁸¹ Trad. J. L. Navarro (2005).

³⁸² *Vid.* también el capítulo “Helena y las Leucípides” en el bloque VI donde hablamos sobre el simbolismo de la luz en Helena y las Leucípides.

³⁸³ Remitimos al lector al capítulo dedicado al culto de Helena donde analizamos el epitalamio de Teócrito de manera más exhaustiva.

de Helena, sigue el modelo del Partenio del Louvre. Existe una carrera ritual, Helena aparece como la corego, hay una procesión y una ofrenda y todo ello está relacionado con el matrimonio.

En definitiva, fuentes posteriores asumen la poesía de Alcmán como elemento de tradición laconia, dentro de Esparta y también fuera, pero reduciendo la importancia de su poesía a los partenios, que fueron los que más fama le dieron por ser el primer compositor de este tipo de cantos y por ser caracterizadores de la cultura y la religión lacedemonia.

Aparte de los fragmentos de autores atenienses que se inspiraron en Alcmán para introducir referencias laconizantes en su obra, sabemos que en Atenas adquirieron fama y fueron cantados en un contexto que no era un ritual femenino, el simposio (HERINGTON, 1985, 50), quizás por el carácter erótico (CAREY, 2011, 451-451³⁸⁴) y exótico de los partenios para los atenienses³⁸⁵. También es posible que se cantaran en competiciones de canto coral. Todo ello habría ayudado a que hubiera un cambio de significado de los poemas fuera de Esparta por la desvinculación de su contexto original, como plantea Dupont en relación con las competiciones corales (2001, 71) y como se observa en el uso dramático de los mismos. Estas interpretaciones, aunque desvirtuaron el sentido más antiguo de los poemas, fomentaron la canonización de los mismos (DUPONT, 2001, 80) y su posterior puesta por escrito.

En una situación de cambio de significado en la transmisión, es perfectamente factible que se produjeran variaciones, accidentales o adrede, en el canto, aunque no lo suficientemente profundos como para que fuera demasiado sustancial en la forma o el contenido. Al salir del contexto para el que fueron compuestos o en el que se convirtieron en tradición, es más fácil cometer errores (GOODY, 1987, 95) o cambiar elementos que los ajustaran a los estereotipos de la cultura que los produjo, como el hecho de utilizar más laconismos de los que usó Alcmán en su composición (CAREY, 2011, 439). Incluso es posible que estos cambios se produjeran en Esparta, quizás con un valor anticuario (HINGE, 2006, 339), en épocas en las que se produce una reinterpretación de la tradición, como durante los reinados de Agis IV y Cleómenes III (FLOWER, 2002, 196). No

³⁸⁴ Como había ocurrido con Safo (RAWLES y NATOLI, 2014, 338-339).

³⁸⁵ A la manera que propone Neils para interpretar las imágenes de muchachas haciendo actividades poco habituales entre las atenienses. Esta autora considera que las copas donde están estas representaciones en realidad buscan representar lo exótico de las mujeres espartanas (2012, 165).

obstante, esto es difícil de asegurar puesto que Aristófanes también exagera el laconio en toda la comedia y especialmente en el coro final de *Lisístrata*, lo que podría ser significativo de que el canto de los poemas en Atenas pudo provocar también la potenciación de ciertos laconismos con el fin de enfatizar el exotismo de los partenios.

Es muy posible que lo que llegó a Alejandría fuera algún documento escrito cuyo origen estuviera en Atenas (CAREY, 2011, 452-453), precisamente por la creciente obsesión textual que adquirieron los atenienses, especialmente a partir del siglo IV a.C., reflejado con claridad en las críticas que hace Platón a la escritura que ya se había impuesto en Atenas como símbolo de conocimiento (HAVELOCK, 2002, 197) y también en la forma de Isócrates (*Panath.*, 209-210) y del *Dissoi Logoi* (90 F 2.10 D-K) de llamar incultos a los espartanos porque “apenas sabían escribir”. La proliferación de libros a partir de la segunda mitad del siglo V a.C. y especialmente en el siglo IV a.C. también es indicativo de la importancia de Atenas en la difusión social de la escritura (GENTILI, 1988a, 19). En este contexto es lógico pensar que pudo haberse puesto por escrito la obra del poeta espartano allí con el fin de poder aprenderla con más facilidad para la interpretación fuera del contexto original³⁸⁶, aunque no hay ninguna prueba fehaciente que afirme su puesta por escrito en Atenas en el siglo V a.C. o en momentos posteriores en Alejandría, sólo el documento papiráceo que ha llegado a nosotros. Si asumimos que es la primera vez que se escribieron, deberíamos entender que hasta ese momento se transmitieron de manera oral.

Seguramente, las primeras copias se destinaron a la lectura en voz alta (HERINGTON, 1985, 47; FRASCA, 1996, 23) precisamente porque el contexto en el que se ponen por escrito parece tener poco que ver con el ámbito ritual para el que se crearon. Las representaciones donde aparece gente leyendo libros parece confirmar la utilización de los textos poéticos para la recitación (IMMERWAHR, 1964, 37), aunque sólo en Atenas; en Esparta si en algún momento se hizo debió ser bien entrado el Helenismo. En este sentido, no es muy probable que estos partenios se escribieran como propone Alonge para los himnos, para conmemorar representaciones pasadas (2011, 217), puesto que se habían seguido transmitiendo y enseñando de manera oral en Esparta, el lugar donde menos se habían desvirtuado.

³⁸⁶ Herington considera que la puesta por escrito de los poemas es una forma de preservar el poema entre interpretaciones para poder aprenderlo sin que se perdiera (HERINGTON, 1985, 47).

La canonización de los poemas se produjo antes de la puesta por escrito y en formato oral dentro de Esparta. Se convirtieron en cantos tradicionales y se buscó mantenerlos estables. Después se fijaron en formato textual en Atenas o en Alejandría por la escritura, como plantea Nagy (1994, 60ss). No podemos saber si hubo un momento en que los espartanos decidieron redactar esos poemas. Si lo hicieron debió ser en época tardía porque en época clásica todas las referencias a la escritura espartana parecen indicar que no estaba relacionada con la educación ni con los cantos tradicionales, cuestión a la que volveremos en los capítulos finales de este bloque.

2. El origen de la *agoge*: transformaciones sociales y políticas en el siglo VI a.C.

2.1. Discusión historiográfica en torno a la fecha de instauración de la *agoge*.

Entre la instauración de la *eunomia* y las supuestas reformas del éforo Quilón no hay apenas referencias que indiquen ningún tipo de situación de crisis interna por lo que es de suponer que la situación era relativamente estable dentro de la *polis* de los lacedemonios. Al menos, las fuentes posteriores hablan de un equilibrio institucional propiciado precisamente por la *eunomia* (Hdt., 1,65). Esta situación de estabilidad es lo que hizo pensar a Cartledge que el establecimiento de la *agoge* estaba vinculado a la Gran Retra, la conquista de Mesenia y a la inclusión de la táctica hoplítica (CARTLEDGE, 1980, 104), formando parte integral del sistema de vida lacedemonio desde los inicios del mismo. Hoy en día se retrasa bastante la fecha de creación de esta institución, especialmente por los estudios de Birgalias (1999), Kennell (1995), Ducat (2006), basados en el trabajo pionero de Finley (1968), y otros que han considerado la época de instauración de la ideología lacedemonia clásica en torno a mediados del siglo VI a.C. en relación con los cambios de la situación histórica tendentes hacia la austerización de la sociedad. Probablemente esta tendencia a la austeridad no se configuró a través de la creación de una igualdad económica extrema sino tratando de minimizar el peso de la riqueza en las formas de distinción del individuo y a la creación de una forma de vida lacónica, no sólo por la limitación de los elementos suntuosos sino por el control de todos los aspectos de la vida del individuo.

A pesar de estos importantes estudios en los que entraremos, el trabajo que realmente ha provocado una fuerte discusión en torno a la fecha de la *agoge* es el de

Kennell (1995). Este autor proponía que la mayoría de los aspectos más arcaizantes y extremos del sistema formativo espartano se debían datar en época tardía, al menos en la reforma de Cleómenes III influido por Esfero de Borístenes que habría tomado elementos antiguos del sistema de vida espartano para mezclarlos con la efebía helenística, dando unidad a todos los ritos y costumbres lacedemonios relacionados con la formación del futuro ciudadano. Antes de ese momento es todo parte de la *diaita*, la forma de vida de los espartanos en conjunto, sin existir una institución únicamente educativa o una pretensión de organizar la vida de los jóvenes en un sentido paidéutico (KENNELL, 1995, 116). Además, Kennell exponía acertadamente que el término *agoge*, entendido como la educación tradicional de los espartanos, es tardío y se debe datar en torno al siglo III a.C. (KENNELL, 1995, 113-114).

Aunque Kennell en ningún momento niega que hubiera una *paideia* en momentos anteriores, su trabajo tiene dos limitaciones. Kennell minimiza la posibilidad de que existiera una reflexión específica sobre la formación del individuo cuyo objetivo fuera crear un currículo educativo en los jóvenes, basándose en una serie de situaciones previas (como los ritos) y en otras novedosas (como el entrenamiento militar obligatorio). Todo parece indicar que sí existió una reflexión precisamente en el siglo VI a.C. (NAFISSI, 1991, 226; BIRGALIAS, 1999, 42-45; LUPI, 2000, 26) momento en el que se empiezan a crear o a reordenar una serie de mecanismos cuya finalidad era inculcar una mentalidad políada muy específica en los que iban a ser los futuros ciudadanos. Baste nombrar el uso del término *agoge* en sentido musical, entendido como el *tempo*, el ritmo (KENNEDY y KENNEDY, 2007, *agodic*), que podría estar directamente asociado a la educación tradicional de los poetas.

Por otro lado, como bien ha visto Ducat, Kennell limita el aporte de Jenofonte a la historia de la educación lacedemonia, rechazando muchos de los elementos que el autor ateniense resalta en su *Constitución de los Lacedemonios* por el hecho de que es una fuente muy politizada (DUCAT, 2006a, XVI). Por esta razón, el estudio de Ducat sobre el asunto se centra especialmente en las fuentes de época clásica para intentar desmontar la idea de que la educación de la reforma de Cleómenes III, y luego la romana, es lo que ha llegado a nosotros y que la descripción de Plutarco se basa en Jenofonte más que en la reforma del siglo III a.C. (DUCAT, 2006a, XVI).

De todos modos, no hay que perder de vista que el cambio histórico vivido por Esparta desde la Guerra del Peloponeso es mucho más notable en las fuentes a partir de

ese momento que en fechas anteriores. Con esto quiero decir que, muy probablemente, las reformas de Agis IV y Cleómenes III influyeron poderosamente en Plutarco aunque el autor de Queronea pretendiera reconstruir la *paideia* clásica de Jenofonte. Al fin y al cabo, no debemos obviar que los objetivos de Plutarco no son los del historiador contemporáneo que pretende tener en cuenta todas las variables cronológicas, sociales, políticas, en definitiva, históricas. Plutarco puede pretender reconstruir la *agoge* clásica, como dice Ducat, pero no tenía el aparato crítico del historiador contemporáneo y su objetivo era moralizante. Al escribir la *Vida de Licurgo* no tenía la pretensión de intentar ver las distintas fases en las que se construyeron las costumbres atribuidas a Licurgo o las instituciones que se le atribuyen. Lo que pretendía era erigir una narración sobre la vida del legislador con los datos de los que disponía, sin siquiera plantearse una de las preguntas que los historiadores modernos más comúnmente nos hemos hecho al respecto de la historia de Esparta: ¿realmente existió Licurgo?

En este sentido no podemos negar la existencia de una tradición que se construye a lo largo del tiempo, en función del uso de la institución y de las necesidades específicas de la comunidad. Las posturas de Kennell y Ducat no son tan contradictorias si lo vemos desde la construcción de la tradición. Efectivamente, Plutarco utiliza elementos que tenemos ya en Jenofonte remitiendo muy probablemente a la educación clásica construida para unas necesidades específicas, como plantea Ducat, pero también hay elementos en el mismo autor que tienen matices más arcaizantes que Jenofonte; seguramente porque fueran aspectos introducidos en época tardía con el fin de utilizar la educación como base para “recobrar” la *diata* licurguea clásica y acabar con la *stasis* del siglo III a.C.. Al fin y al cabo, la pretensión de Cleómenes era la de recuperar todas las costumbres antiguas, incluida la educación³⁸⁷, pero dentro de un tinte estoico dibujado por Esfero y puesto en práctica en la propia Esparta de Cleómenes a través de un fuerte aparato propagandístico (FORNIS VAQUERO, 2015, 20). Es una pena que no hayan llegado a nuestros días documentos directos de Esfero que nos permitan matizar hasta qué punto primó en él el conocimiento de las instituciones espartanas antiguas o la mentalidad estoica³⁸⁸.

³⁸⁷ También en el caso de Nabis, como plantea French (1997, 242).

³⁸⁸ Esta duda se la planteaba Cartledge en 1989 (2002, 47) y sigue estando vigente (SOLANA DUESO, 2015, 85-86) tras varios estudios defendiendo en grados diferentes la presencia del estoicismo en las reformas de Cleómenes e incluso de Agis y la influencia de Esparta en la *República* de Zenón (SCHOFIELD, 1991, 40). Ollier consideraba que, tanto Cleómenes como Agis, eran reyes-filósofos muy influidos por Esfero (1936, 567-569), en la misma línea que Tarn y Griffith (1974, 123-124) y Erskine (2011, 123-149). También Kennell (1995, 99-100) planteó una fuerte influencia de Esfero en la formación

En las reformas de Agis IV y Cleómenes III parece que la idea presente constantemente era que la única forma de acabar con la fuerte crisis lacedemonia era la recuperación de las instituciones espartanas tradicionales puesto que estas instituciones también habían acabado con la *stasis* arcaica espartana (Hdt., 1,65,2; Thuc., 1,18,1; Plut., Lyc. 8-11). Esta misma reivindicación está presente en Polibio, que veía a Cleómenes como un tirano (Polib., 2,47,3) y que consideraba a Antígono Dosón como el único capaz de restaurar las leyes de Licurgo (FORNIS VAQUERO, 2015, 21). El hecho de que la reivindicación sea la misma y la propaganda tenga el mismo objetivo, aunque en las figuras de distintos personajes, implica que la nostalgia de la “constitución ancestral” formaba parte de las reivindicaciones sociales de los jóvenes ciudadanos y de los amplios sectores que habían perdido la ciudadanía debido a la fuerte crisis ciudadana de los tiempos anteriores³⁸⁹. La tradición ancestral es, al fin y al cabo, un elemento clave para entender el cambio.

El mismo tópico sirvió en momentos anteriores y posteriores para desarrollar una propaganda diferente³⁹⁰. El famoso panfleto de Pausanias escrito durante su exilio en Tegea (Éforo *FGrHist* 70 F 118 = Strab., 8,5,5) también se ha considerado una defensa de las antiguas instituciones espartanas (OLLIER, 1933, 97; DAVID, 1979, 106-116; 1981, 19) al mismo tiempo que Pausanias lo presentaba como una apología de su propia política³⁹¹ proponiendo la abolición del eforado que, según el rey, no había sido institucionalizado por Licurgo (SORDI, 2004b, 147). El escrito de Tibrón en el que planteaba una defensa de la educación espartana antigua, justo tras acabar la Guerra del Peloponeso, también tenía una clara connotación propagandística para garantizar el éxito de Esparta (BEARZOT, 2013, 180). En época romana el recuerdo de la constitución ancestral asociado a una identidad propia permaneció, aunque ya como un residuo de las

del individuo siguiendo el texto de Plutarco (*Cleom.*, 2,2-4). Por otro lado hay posturas que minimizan la influencia estoica. Pozzi (1968, 398-399) planteó que Filarco pudo haber exagerado el papel de Esfero en la revolución de Cleómenes y Africa consideraba que en realidad la influencia viene más de la escuela cínica, por la austeridad, que de los estoicos (1959, 465). Martínez Lacy directamente considera que todas las afirmaciones sobre la influencia de Esfero en Esparta son especulativas (2003, 22). En una postura intermedia están Konstantanakos (2013, 80) y Cartledge (2009, 110-118) que enfatizan la capacidad política de Cleómenes y los intereses de Esparta en el momento concreto en el que Esfero está presente.

³⁸⁹ Shimron indica que se pasó de unos 600 ciudadanos a unos 5000 tras la reforma (1972, 43). *Vid.* Fuks (1962, 244-263), Hodkinson (1996, 378-406) y Doran (2011, 188-191).

³⁹⁰ Como bien remarca Figueira, la mayoría de los historiadores tardíos espartanos escribieron sobre la constitución de los lacedemonios (2002a, 144). La elección del tema muestra clarísimamente la importancia que tenía la constitución ancestral.

³⁹¹ Para un análisis de la actitud de Pausanias II en su momento histórico *vid.* Sordi (2004a, 115-125).

élites locales y en las prácticas de tipo cultural (CARTLEDGE y SPAWFORTH, 1989, 190).

La *stasis* arcaica y el inicio de la *eunomia* (Hdt., 1,65,2) gracias a la instauración de las leyes de Licurgo forman parte de las narraciones tradicionales espartanas que sirven para la legitimación de las reformas institucionales lacedemonias y de la propaganda política. Al menos desde Heródoto (1,65), la recuperación o el mantenimiento de las leyes de Licurgo se convierten en el *topos* propagandístico por excelencia. Cleómenes y Esfero, como antes había hecho Pausanias, utilizaron la época de gloria espartana como elemento vertebrador de la identidad de la *polis* y de sus reformas que se veían como el regreso a lo que nunca tenía que haberse perdido, cuando en realidad era sólo la justificación de la adaptación de las instituciones a distintas situaciones históricas. Ya se vio en el capítulo precedente, no fue lo mismo Alcmán en el momento en el que compuso sus poemas que durante las reinterpretaciones de los mismos en épocas posteriores o incluso fuera de Esparta, aunque fuera el mismo canto y se pretendiera mantenerlo igual. Lo mismo ocurre con todo elemento que se convierte en tradición: se construye, se reinventa y se reinstituye (HOBSBAWN, 1983, 1-14) pero con la pretensión de que sea inamovible, por eso lo que nos llega nos parece siempre igual.

La educación no fue una excepción, de hecho, fue un elemento central en esta situación de creación de la costumbre lacedemonia por su aspecto adoctrinador y porque era el sistema que moldeaba a los ciudadanos. Como todas las demás instituciones, sufrió una reinterpretación constante de lo que los espartanos entendían como el sistema tradicional de educación, vinculado fuertemente a una ideología cuyos referentes históricos siempre fueron la época mítica de Licurgo y los hechos ocurridos a lo largo del siglo VII a.C. aunque esto no significa necesariamente que el siglo VII a.C. fuera el momento en el que se configuró la educación lacedemonia, ni mucho menos, sino que a lo largo del tiempo esta institución, como tantas otras, fue asociada a ese instante y se pretendió que permaneciera inmutable.

Como vimos en el bloque anterior, la educación femenina arcaica no se puede comprender separada de los cantos corales vinculados a una serie de ritos que, en cierto momento, se cristalizaron convirtiéndose en tradicionales. También hemos visto que algo similar ocurrió con los poemas de Tirteo, aunque vinculados al simposio. Estos poemas fueron el germen de la *paideia* clásica y acabaron formando parte fundamental de la

educación institucionalizada en mayor o menor medida, pero no fueron el porcentaje total de la misma.

La evolución de esos cantos aristocráticos tendió inicialmente hacia la apertura a un sector algo más amplio de la población, aunque no generalizado, quizás por una primera expansión de las instituciones de gobierno durante o posteriormente a la Segunda Guerra Mesenia. Es el momento en el que Tirteo escribe la *Eunomia* (fr. 2 West), un poema considerado a veces una paráfrasis de la Gran Retra (LÉVY, 1977, 88) y otras veces un documento totalmente autónomo relacionado con el papel político de la asamblea a partir de ese momento (VAN WEES, 1999, 26)³⁹². Tenga que ver directamente o no con la Gran Retra, lo que parece claro es que es un documento que sirve de *terminus ante quem* para lo que su título significa, el buen gobierno. A partir de este momento la *stasis* termina y comienza un periodo de prosperidad en todos los sentidos, tanto económica, como cultural y social. Es la época de Alcmán y de otros grandes poetas, el momento en el que algunos creen que se estabilizan algunas de las instituciones principales, incluida la educación, según Cartledge (1980, 88). No obstante, parece que el curso de los acontecimientos de finales del siglo VII a.C. y de la mitad del siglo VI a.C. contradicen la existencia de un proceso “democratizador” de las instituciones y también de la *agoge*, especialmente por la desigualdad social característica de todas las comunidades griegas (HODKINSON, 2006, 118) y la nula referencia a un ordenamiento educativo más allá del simposio y los rituales descritos por los poetas del siglo VII a.C. que, *per se*, tenían una función didáctica pero no constituían una sistematización educativa general donde todos los ciudadanos tenían un papel activo.

Socialmente, el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mesenia parece que fue bastante estable, aunque es difícil de confirmar teniendo en cuenta la gran cantidad de contradicciones e hipótesis que se han planteado respecto a este conflicto. Incluso aunque asumiéramos que en esta época la táctica hoplítica estaba ya instaurada³⁹³, cosa que es muy discutible, no podemos asumir que con ella también se impusiera una formación o un entrenamiento militar exhaustivo. Es más, incluso en época clásica el entrenamiento sigue estando intrínsecamente conectado con el sistema educativo, el

³⁹² En “Oralidad, tradición y educación” y “Datos biográficos y contexto histórico-cultural” del bloque III me refiero a estas cuestiones.

³⁹³ Al hablar de Tirteo menciono esta cuestión, concretamente en el bloque III, capítulo “Datos biográficos y contexto histórico-cultural”.

deporte y la danza (HODKINSON, 2006, 136), como en época arcaica, y no tiene un fin únicamente militar.

Si consideramos que Alcmán y Tirteo nunca coexistieron, probablemente el periodo de esplendor de Esparta debamos limitarlo más bien a la segunda mitad del siglo VII a.C. o incluso al último cuarto, momento del que apenas tenemos conocimiento de la evolución sociopolítica por fuentes literarias pero parece que ya había tenido lugar el reparto de tierras que Aristóteles data en la época de Tirteo (Ar., *Pol.*, 1306b36-1307a2)³⁹⁴.

2.2. La Esparta aristocrática del siglo VI a.C.

A esta fase de estabilidad y de apertura de las instituciones a un grupo algo mayor de los ciudadanos, parece seguirle un incremento paulatino del número de ofrendas suntuosas en los santuarios (COOK, 1962, 157; CALLIGAS, 1992, 47, MORENO CONDE, 2008, 90)³⁹⁵ y de una actitud de la aristocracia laconia cada vez más presente en el contexto general griego. Esto no significa que la aristocracia espartana no estuviera presente anteriormente en el contexto griego, de hecho, entre los años 720 y 580 a.C. la lista de vencedores olímpicos presenta 34 espartanos, al menos uno en cada Olimpiada (MORETTI, 1957, 62-69), y la mayoría de ellos en competiciones ecuestres. La reducción del número de victorias por parte de espartanos parece que está más vinculada a una mayor llegada de atletas de otras comunidades que a una pérdida de interés por parte de los *aristoi* lacedemonios³⁹⁶ de los cuales tenemos constancia también para el siglo VI a.C. y para momentos posteriores. Heródoto habla de los más prósperos en posesiones y categoría (Hdt., 7,134,2) y de la situación acomodada de la familia de la futura esposa de Aristón (Hdt., 6,613). Asimismo, Tucídides menciona a los que tienen amplias posesiones (Thuc., 1,6,4) y a los primeros hombres (Thuc., 4,108,7; 5,15,1) y Jenofonte directamente se refiere a los ricos (Xen., *Lac. Pol.*, 5,3).

La mayoría de la documentación sobre estas clases acomodadas se hace especialmente visible a partir de principios del siglo VI a.C. por dos razones fundamentales: Heródoto hace hincapié en los sucesos de esta época y la documentación

³⁹⁴ Para la discusión sobre el reparto de tierras y todo el problema del estatus de las mismas *vid.* Hodkinson (2000) y más recientemente Thommen (2014).

³⁹⁵ En general, sobre ofrendas en santuarios laconios *vid.* Dengate (1988, 120-174).

³⁹⁶ *Vid.* bloque V donde se plantea la relación entre el deporte y los sucesos del siglo VI a.C.

arqueológica sufre un incremento muy sustancial en cuanto a los datos y a la calidad de los materiales.

De hecho, el inicio de la producción cerámica de mayor calidad comienza en el último cuarto del siglo VII a.C. (COUDIN, 2009, 14), especialmente la fabricación de cráteras de vino destinadas al simposio (STIBBE, 1986, 76), aunque también otras tantas copas, enócoes e hidrias, todas ellas destinadas al mismo fin (NAFISSI, 1986, 152), y decoradas con imágenes relativas al ideal de vida aristocrático (FAUSTOFERRI, 1986, 119). La mayoría de la documentación cerámica de esta época y de toda la primera mitad del siglo VI a.C. la encontramos sobre todo en ámbito exterior (ROLLEY, 1977, 136), especialmente las copas de mayor calidad ya que en los santuarios espartanos priman sustancialmente las *lakaina* y las cráteras (COUDIN, 2012, 91), estas últimas también en contexto exterior (STIBBE, 1986, 75-100). Existe una gran cantidad de fragmentos en Tocra, Cirene y Samos desde el final del siglo VII a.C. (NAFISSI, 1986, 152) y a principio del siglo VI a.C. en Magna Grecia, donde priman las copas (NAFISSI, 1986, 159) frente a las cráteras que están bastante presentes en Etruria (STIBBE, 1986, 88). Se observan con claridad dos rutas de mercado principales: la de Occidente cuyo centro principal es Tarento y la oriental controlada por Samos con la propia Samos como centro y también Tocra-Cirene³⁹⁷ (NAFISSI, 1986, 159).

En términos generales, el momento de mayor producción de la cerámica laconia es entre 590 y 580 a.C. (NAFISSI, 1986, 152), coincidiendo con el incremento de la riqueza (HODKINSON, 2000, 179)³⁹⁸, aunque el auge de la cerámica de figuras negras y de las exportaciones se data entre el 575 y el 525 a.C. (STIBBE, 1972a, 13; MARGREITER, 1988, 84; CARTLEDGE, 2001b, 179; COUDIN, 2009, 15, 27)³⁹⁹. La decadencia tuvo lugar durante el último cuarto del siglo VI a.C. cuando ya se queda prácticamente confinada al uso local (NAFISSI, 1986, 154)⁴⁰⁰, aunque en 550 a.C. hay un breve periodo de drástica disminución de materiales porque Samos deja de participar en la gestión del comercio laconio. Esta “crisis de exportaciones” es muy breve porque se traslada el centro del comercio a la Magna Grecia (NAFISSI, 1986, 171). La decadencia de final del siglo viene sobre todo caracterizada por un descenso de las

³⁹⁷ Schaus incluso planteó la hipótesis de que el pintor de Náucratis fuera de Cirene (1979, 102-106).

³⁹⁸ Aunque Hodkinson (1998a, 96-97) duda de que la producción artística venga condicionada por el desarrollo histórico. Considera que no hay un cambio hacia la austeridad.

³⁹⁹ Generalmente se tiende a seguir la cronología de Boardman (1963, 1-7) que reduce las fechas en casi más de un siglo respecto de las que daba Droop (1929, 1932) en su análisis original de la cerámica.

⁴⁰⁰ No hay un parón radical como planteaba Dickins (1908, 67).

exportaciones, quizás por el declinar de la calidad de las mismas más que por el fin del comercio que en realidad se sigue manteniendo hasta el principio del siglo siguiente (COOK, 1962, 156; HOLLADAY, 1977, 117; COUDIN, 2012, 89).

Este desarrollo de las exportaciones choca de nuevo con la imagen general de la Esparta del *mirage*, supuestamente ya asentada en sus tradiciones durante el siglo VI a.C. y cerrada en su propio mundo. La realidad documental es totalmente diferente. Vemos un interés por abrir rutas de mercado y por fabricar materiales con fines exportadores. Como habíamos visto con los poetas del siglo VII a.C.⁴⁰¹, Esparta está abierta al mundo que le rodea y tiene un papel relevante en él, también desde el punto de vista artístico (STIBBE, 1998, 64). Además, los centros a los que llegan los materiales laconios tienen también una gran relevancia en cuanto a las relaciones de hospitalidad se refiere. Tarento es la única colonia real espartana pero Cirene es colonia de Tera, una comunidad que tradicionalmente habían considerado como colonia doria de Esparta. Además, tenemos fuentes que se refieren a las relaciones entre familias de Esparta y Cirene (NAFISSI, 1981, 185-213; 1985, 375-386; VANNICELLI, 1993, 55-73). Samos por su parte había sido una de las primeras receptoras de las exportaciones laconias y tenemos documentadas también ofrendas laconias en el *Heraion* de Samos y relaciones matrimoniales y de *xenia* entre linajes de Samos y otras lacedemonias.

Examinando estas relaciones aristocráticas y estatales, parece que coinciden bien con los porcentajes de distribución de materiales arqueológicos. El caso de Tarento quizás es el más obvio por los lazos de unión entre Esparta y su colonia. Se ve bien en el material arqueológico por la presencia de *lakaina*, un tipo cerámico muy específico de los cultos laconios, en varias tumbas tarentinas⁴⁰² que parece indicar una pretensión de mostrar su ascendencia laconia (COUDIN, 2012, 98), aunque no tenemos demasiados datos sobre cómo se mantuvieron las relaciones entre ambas comunidades para este momento.

La relación entre Esparta y Samos es antigua en la documentación arqueológica⁴⁰³ pero en la documentación textual sólo nos podemos referir a Heródoto que cuenta las circunstancias que llevan a la participación de los espartanos en el derrocamiento del

⁴⁰¹ La llegada de otros poetas está atestiguada en momentos posteriores, al menos hasta finales del siglo V a.C., con las figuras de Estesícoro, Simónides, Eupolis y Cratino (CARTLEDGE, 1979, 155).

⁴⁰² Es una forma muy rara en el occidente griego (PELAGATT y STIBBE, 2002, 381).

⁴⁰³ Una crátera laconia de principios del siglo VII a.C. en el Hereo de Samos (CARTLEDGE, 1982, 252).

tirano Polícrates (Hdt., 3,46)⁴⁰⁴. Otro momento de contacto, esta vez de conflicto, es la interceptación por parte de piratas samios de la crátera de bronce enviada por los espartanos al rey Creso de Lidia para sellar un pacto relacionado con el regalo por parte de Creso del oro para la estatua de Apolo Piteo (Hdt., 1,70). Para Nafissi este hecho es la causa principal de la reducción radical de la presencia de cerámica laconia en Samos a mediados del siglo VI a.C. (1986, 171). La crátera en cuestión acaba precisamente en el Heraion de Samos, un santuario donde han aparecido otras ofrendas espartanas entre 650 y 525 a.C. como un pequeño león de bronce con la inscripción “Eumnastos, un espartiatá, a Hera” (GABELMANN, 1965, 69-71), dos marfiles laconios (FREYER-SCHAUENBURG, 1966, 4ss) y un buen número de copas de estilo laconio (STIBBE, 1972, 160; PIPILI, 1998, 85)⁴⁰⁵, entre otros objetos. Todas estas ofrendas son de alta calidad lo que seguramente indica que los oferentes tenían capacidades económicas (JEFFERY y CARTLEDGE, 1982, 256)

A pesar del conflicto, las relaciones personales parecen mantenerse. Heródoto habla de un espartano llamado Arquias cuyo padre era llamado “el samio”. Su abuelo había mantenido relaciones de *xenia* con los samios (Hdt., 3,55,2) e incluso había fallecido en el asedio de la ciudad, siendo honrado tras su muerte en la propia Samos con un monumento (Plut., *Mor.*, 860c). De esta noticia se pueden extraer conclusiones también respecto a posibles relaciones matrimoniales para afianzar las uniones entre las aristocracias (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 111-156) ya que el sobrenombre del padre parece estar vinculado con su propio origen pero sabemos bien que el abuelo era lacedemonio. Quizás el abuelo se casara con una samia, aunque no lo sabemos, no parece descabellado teniendo en cuenta que el matrimonio es una de las formas más comunes de afianzar las relaciones entre las aristocracias.

Cartledge y Jeffery incluso ven factible que la relación entre las dos *poleis* hubiera sido coordinada por los reyes, lo que lo acercaría a un pacto de *proxenia*⁴⁰⁶, debido a la participación de Esparta en el derrocamiento de Polícrates (1982, 251). Aunque es difícil

⁴⁰⁴ Quizás por el apoyo de Samos en las Guerras Mesenias o porque quizás se añadió el apoyo de Samos al relato de las Guerras Mesenias en este momento para justificar el apoyo de Esparta a Samos en el derrocamiento del tirano.

⁴⁰⁵ Cartledge recoge las cráteras de Stibbe encontradas en el Heraion (CARTLEDGE, 1982, 253, n. 49). Hay que tener en cuenta que muchos de los vasos exportados aparecen en muchas ocasiones en santuarios, así como otros que se ofrecieron en santuarios laconios (PIPILI, 1998, 86).

⁴⁰⁶ Sobre este tema en relación con el banquete cívico *vid.* Schmitt Pantel (1992, 278). Sobre la distinción entre *xenia* y *proxenia*, entendida la segunda como un pacto entre dos comunidades y la primera entre personas de manera privada *vid.* Herman (2002, 130-142).

de probar, tiene sentido si aceptamos que las relaciones entre Tera y Samos, Cirene y Samos y Cnido y Tarento tienen que ver precisamente con la intervención de Esparta en las mismas (JEFFERY y CARTLEDGE, 1982, 249) y en relación con la presencia de las ofrendas en el santuario de Hera. Lane consideraba que tal cantidad de ofrendas de estilo laconio no podía estar relacionada exclusivamente con intereses comerciales sino también con otro tipo de relaciones, aunque quizás no tanto con la admiración por la *politeia* espartana que plantea el propio Lane (1933-34, 179) sino por las relaciones de *xenia* (HOLLADAY, 1977, 120) entre individuos de ambas comunidades e incluso entre las dos *poleis* (JEFFERY y CARTLEDGE, 1982, 255).

Como en Samos, parece que las relaciones con Cirene también se desarrollaron a través de situaciones de *xenia*. La ventaja que tenemos en Cirene respecto a la documentación de Samos es que existe rastro documental de la relación entre los Batíadas de Cirene y los Egeidas de Esparta. Las fuentes que hablan de alguno de los Egeidas siempre remarcan su importante posición económica y política, especialmente a lo largo de todo el siglo VI a.C., momento en el que se construye el fastuoso trono de Apolo Amicleo seguramente financiado por esta familia (FAUSTOFERRI, 1996, 198-200)⁴⁰⁷. El hecho de que financiaran el templo de una de las principales divinidades cívicas no es un simple acto de evergetismo sino que está cargado de propaganda familiar (PRONTERA, 1980, 230; FAUSTOFERRI, 1996, 292; CALLIGAS, 1992, 47). Como bien estudió Faustoferri, la iconografía es extremadamente específica y establece un vínculo entre los mitos lacedemonios y los tebanos por el origen beocio⁴⁰⁸ de la familia (FAUSTOFERRI, 1996, 198-200). Además, el santuario elegido era precisamente el de una de las divinidades políadas más importantes a la que toda la comunidad en conjunto (Athen., 4,139d-f) rendía culto anualmente⁴⁰⁹. Cabe recordar en este sentido que es allí donde se situará después de la Paz de Nicias (421 a.C.) el epígrafe en el que se detallaba la tregua entre los espartanos y los atenienses (Thuc., 5,23). En definitiva, uno de los lugares más importantes para el culto cívico de los lacedemonios, con gran simbología histórica y política por la conquista de Laconia⁴¹⁰. No sorprende que sea precisamente en

⁴⁰⁷ Sobre la fecha hay varias hipótesis pero generalmente se acepta entre mediados (PRONTERA, 1980, 230; FAUSTOFERRI, 1996, 292)

⁴⁰⁸ Parece ser que también hay otras evidencias de relaciones entre beocios y espartanos como la tradición del matrimonio entre Aristodemo y Argeia, hija de Autesión, descendiente de Polinices, hermano de Argeia y tutor de Eurístenes y Procles (MARCOZZI, 1999, 254).

⁴⁰⁹ Vid. Rodríguez Alcocer (2015a, 27-59) con bibliografía actualizada y también el capítulo sobre las Jacintias de esta tesis, bloque VI.

⁴¹⁰ Vid. capítulo “Apolo Amicleo y las Jacintias” del bloque VI.

un santuario de estas características donde una familia tan poderosa decida desplegar su propaganda familiar, más aun teniendo en cuenta que las narraciones locales situaban a uno de los Egeidas como conquistador de Amiclas.

La propaganda familiar de los Egeidas no se quedó ahí. Sabemos que en cierto momento indeterminado se impuso el rito de llevar en procesión al Amicleo la coraza del egeida Timómaco, el que consiguió tomar Amiclas (Pind., *Isthm.*, 7,12-15; Arist., fr. 532/489 Rose = *schol.*, Pind., *Isthm.*, 7,18)⁴¹¹. Igualmente, a Eurileonte, otro egeida, Pausanias le atribuye haber dirigido la parte central del ejército lacedemonio en una batalla de la Primera Guerra Mesenia mientras que los reyes Teopompo y Polidoro dirigían las alas laterales (Paus., 4,7,8), igualando de esta manera a un personaje de una familia aristocrática con dos de los reyes más importantes para la historia lacedemonia. También tenemos el único ejemplo de un canto de Píndaro donde exalta la gloria de una familia espartana, precisamente de los Egeidas, de origen tebano (Pind., *Pyth.*, 5,72-76).

Conocemos la relación entre Egeidas y Batíadas principalmente por Heródoto y Píndaro. Ambos autores basan su relato en la tradición, como dijo Parieti hace ya mucho tiempo (1920, 236), lo que significa que ya a principios del siglo V a.C. estaba bien asentada la relación entre Esparta, Tera y Cirene y existía una narración común sobre el origen de Cirene con ciertas variantes locales que provocan contradicciones en las fuentes y revelan una evolución de la tradición oral sobre la leyenda.

Particularmente interesante para el caso que aquí nos ocupa es la última fase colonial, la de Dorieo. Heródoto dice que en la expedición colonial privada (VANNICELLI, 1992, 64) que inició Dorieo hacia Libia, tras el ascenso al trono de Cleómenes, fue con Eurileonte (Hdt., 5, 46), quizás un descendiente de aquel Eurileonte que había comandado una batalla junto a los reyes en la Primera Guerra Mesenia (NAFISSI, 1980/1, 206). Miller incluso sitúa a Dorieo como hijo de una Egeida (MILLER, 1971, 38), posibilidad factible teniendo en cuenta dos hechos: las relaciones de la familia real con otras familias aristocráticas (HODKINSON, 2000, 414) y el paso de Dorieo por Cirene a la vuelta de su expedición fallida a Libia, seguramente aprovechando las relaciones entre Egeidas y Batíadas⁴¹². Esta relación de *xenia* se

⁴¹¹ Quizás, como dice Malkin (1994, 102) esta tradición la potenciaron también los tebanos en el siglo IV a.C.

⁴¹² Cf. Vannicelli (1992, 64-65) que considera que no hay suficientes datos para atribuir a los Egeidas un protagonismo fundamental en la fundación de Cirene.

configura genealógicamente estableciendo un paralelismo con la narración que sitúa Tera⁴¹³ como colonia espartana y Cirene, en tanto que colonia de Tera, también de origen espartano⁴¹⁴ (VIAN, 1963, 225; NAFISSI, 1980, 207; MALKIN, 1994, 177; MITCHELL, 2000, 86; AUSTIN, 2008, 193). Además, Heródoto se refiere a la presencia de espartanos en el contingente tereo al fundar Cirene⁴¹⁵ (4, 145-153) y una tradición muestra a los reyes de Tera como Egeidas (Hdt., 4, 149; Pind., *Pyth.*, 5,75; *Schol.* Pind., *Pyth.*, 5, 1) descendientes de Cadmo de Tebas, lo que establece un vínculo de sangre entre Tera y Esparta (NAFISSI, 1985, 380) que también está presente en Esparta en la *Lesche Poikile* (Paus., 3,15,8) donde la iconografía mostraba una narración sobre la presencia de los Egeidas en la fundación de Cirene⁴¹⁶ (NAFISSI, 1985, 382). A ello hay que sumar su cercanía a los *heroa* de los Egeidas, estableciendo así un paralelismo con los *heroa* de los Agíadas cerca de la *Lesche* de los *Krotanoi* (Paus., 3,14,2; VANNICELLI, 1992, 60).

El periodo en el que estas relaciones tienen su auge coincide con las exportaciones de cerámica y bronces, principalmente durante toda la primera mitad del siglo VI a.C., momento de la monumentalización del santuario de Ortia. En torno al 600 a.C. empiezan a desarrollarse en mayor medida y variedad las máscaras de terracota (BOARDMAN, 1963, 6; CARTER, 1987, 357)⁴¹⁷ y las figurillas de plomo, interpretados por Vernant como evidencia del establecimiento de la *agoge* a inicios del siglo VI a.C. (VERNANT, 2000, 159), aunque parece que el resto de datos no acompañan esta realidad, especialmente por la palpable desigualdad social. El propio Vernant reconoce que después del 550 a.C. se produce un cambio en las máscaras, primando sobre todo las que representan al guerrero adulto, la caricatura y las ancianas (VERNANT, 2000, 160), lo que parece indicar también un cambio en el propio culto o al menos en las ofrendas del mismo, como había ocurrido a inicios del siglo pero reduciendo el número de máscaras

⁴¹³ En una tradición transmitida por Heródoto Egeo (*Aigeus*), el epónimo de los Egeidas, es hijo de Teras, regente de Esparta y cuñado de Aristodemo. Cuando Teras salió a colonizar porque Procles y Eurístenes llegaron a la mayoría de edad, Egeo había decidido no salir sino quedarse en Esparta (Hdt., 4,145-149).

⁴¹⁴ En este caso en la tradición de los Minias y su fallido intento de asentarse en Esparta que acaba provocando la fundación de Tera (Hdt., 4, 145-159).

⁴¹⁵ Especialmente interesante es el caso de Quionis, un vencedor olímpico espartano (entre 668 y 656 a.C.) que habría ayudado a Bato en la colonización de Cirene (Paus., 3,14,3; NAFISSI, 1985, 381). No es un personaje desconocido sino un vencedor olímpico, un *aristoi* que ha probado sobradamente su valía aristocrática a través del deporte.

⁴¹⁶ Quizás también, los paralelismos entre la monarquía espartana y la de Cirene y la instauración de instituciones de origen espartano en Cirene (MITCHELL, 2000, 92, 101; AUSTIN, 2008, 200) tengan que ver con el mantenimiento de relaciones de los Egeidas salidos a colonizar y sus descendientes con otros que quedaran en Esparta o con otras familias aristocráticas, incluida la realeza.

⁴¹⁷ La fecha del estudio cerámico de Droop atrasa todo prácticamente un siglo (1929, 52-116) pero hoy en día se tiende a aceptar la datación de Boardman.

de otros tipos, como la del joven o la gorgona⁴¹⁸. Además, las ofrendas de las máscaras en realidad no tienen por qué ser indicativas del establecimiento de la educación formalizada y organizada porque Ortia ya antes era una divinidad asociada a los márgenes y su culto tenía mucho que ver con la juventud⁴¹⁹.

También se monumentaliza el santuario de Atenea Calcieco (FORTUNELLI, 1999, 389), coincidiendo con el trono de Apolo Amicleo. No sabemos si existe una correlación entre la fecha de la monumentalización de ambos pero sí existe una intención clara de que destaquen de una u otra manera. La situación del templo de Atena Calcieco es mucho más compleja y menos evidente que la del trono de Apolo. El embellecimiento del santuario consistió en recubrir a la divinidad y el propio templo con placas de bronce hechas por un artista nativo, Gítíadas. Este bronzista es conocido porque también compuso un canto para la diosa (Paus., 3,17,2). Según Pausanias, las placas de bronce representaban los trabajos de Heracles, otros mitos donde los protagonistas eran los Dióscuros y las Leucípides, Hefesto quitando las ataduras a Hera, Ninfas regalando un casco y las sandalias a Perseo antes de su viaje a Libia a por Medusa y el nacimiento de Atenea, Anfitrite y Poseidón (Paus., 3,17,3). Los primeros casos están directamente vinculados con mitos locales de héroes fundadores lacedemonios y los otros con tradiciones con un componente transicional, es decir, con la preparación para entrar a formar parte del cuerpo cívico. Heracles es supuestamente el paradigma del héroe que se inicia⁴²⁰ o, más bien, que vive una vida de transición y formación siguiendo una serie de pasos hasta acabar en el Olimpo. En Heracles se enfatizan mucho más los pasos que da en su progresión mientras que en otros héroes, como los Dióscuros y las Leucípides, el mito enfatiza el momento del paso a la vida adulta, la conversión en ciudadanos de los Tindáridas entrando en el mundo de los adultos con la guerra y las Leucípides con el matrimonio (FORTUNELLI, 1999, 393). Especialmente interesante es el caso de estas segundas por el rapto que sufren, vinculado directamente a la ceremonia matrimonial⁴²¹

⁴¹⁸ Rosenberg (2015, 257) incide precisamente en la idea del cambio del culto a lo largo del tiempo en lo referente a las máscaras.

⁴¹⁹ Vid. capítulo “Ártemis” donde analizamos las máscaras.

⁴²⁰ Recientemente ha salido publicado un trabajo de Jan Bremmer donde analiza la iniciación de Heracles (2017, 271-304) que está ampliado en su versión inglesa en el perfil del autor de academia.edu (consultado: 15/03/2018). Especialmente interesante es la referencia a la adaptación que hace Diógenes Laercio del entrenamiento de Heracles para asemejarlo al de los espartanos (p. 6 del borrador). También Stafford (2013, 131, 197) habla de Heracles como paradigma de la iniciación guerrera homoerótica y Jourdain-Annequin (1989) analiza los trabajos de Heracles como una evolución iniciática y en relación con la colonización.

⁴²¹ Vid. capítulo “Helena y las Leucípides” en el bloque VI.

y porque es probable que esta institución sea el enlace principal con la escena de Hefesto quitando las ataduras a Hera, liberando a la diosa del matrimonio⁴²².

Fortunelli interpreta la escena de las Ninfas dándole el casco y las sandalias a Perseo como un *athlon* efébico (1999, 394). Podría tener mucho que ver con los contactos de los espartanos en Libia, concretamente en Cirene (FORTUNELLI, 1999, 396), no tanto por la actividad de los Egeidas en la zona sino más bien por la relación de Atenea Poliuco con la Gorgona y con un supuesto mito iniciático de los efebos espartanos que Piccirilli sitúa como *aition* del rito de Atenea Optilétide (Plut., *Lyc.*, 11,7-8, 10) y de la *agoge* licurguea (PICCIRILLI, 1981, 7). El mito de Perseo simbolizaría el paso a la vida adulta y la procesión de los efebos armados la entrada en el cuerpo cívico (FORTUNELLI, 1999, 397). El nacimiento de Atenea vendría a confirmar la importancia de esta divinidad como patrona de Esparta y su vinculación con la guerra ya desde su nacimiento. La última imagen de Poseidón y Anfítrite quizás tenga que ver con la versión del mito que sitúa a Tritón como hijo de Poseidón y Anfítrite, nacido en el lago Tritonio de Libia y a Atenea como Tritogenia, es decir, nacida en el Lago Tritón (FORTUNELLI, 1999, 400). Resulta difícil establecer esta relación sabiendo sólo que se representaba a Poseidón y Anfítrite. Quizás, como en el caso de Hera, la representación sea una respuesta a la iconografía del trono de Apolo donde también aparecen Poseidón y Anfítrite situados en el altar que conforma la base de la estatua (Paus., 3,19,3). Poseidón es una divinidad vinculada a los Egeidas a través del templo de Atenea atribuido a Teras (Paus., 3,20,2) que parece confirmado por la existencia de un templo en el área de Esparta que Faustoferri llama *cadmeo-egeida* (en torno al Platanistas) (FAUSTOFERRI, 1996, 213-214). Quizás la pretensión de situar en el trono de Atenea a Poseidón y Anfítrite tenga que ver con un intento de desvincular a la divinidad de la familia.

Si interpretamos la iconografía como lo hace Fortunelli, existe una relación semántica con la del Amicleo. Se repiten escenas donde aparecen los principales referentes míticos de Esparta. Heracles, los Tindáridas y las Leucípides están presentes en ambos pero en el trono de Apolo se escogen escenas mucho más concretas y menos habituales que en los bronces de Atenea Calciéco. En ambos casos existe una pretensión de legitimarse y establecer una conexión con la tradición, pero cada uno con fines distintos. En el trono de Apolo ha visto Faustoferri una clarísima intención de desarrollar

⁴²² Fortunelli plantea que es una respuesta a la presencia en el Amicleo de Hera atada (1999, 403)

un lenguaje iconográfico en el que la historia de la ciudad se liga a los mitos de una familia mientras que en el santuario de Atenea Poliuco/Calcieco la sencillez de la iconografía remite a la divinidad y a los héroes cívicos vinculados directamente con la fundación de la ciudad.

En relación con el culto, parece que también tiene un carácter mucho más específico que el del santuario de Apolo. Sabemos por Polibio que la divinidad recibía honores también por parte de los jóvenes hoplitas espartanos que iban completamente armados al templo y, una vez allí, los éforos hacían un sacrificio a la diosa de bronce (Plb., 4,22,8). La hipótesis principal formulada por Fortunelli es que la monumentalización del templo y la organización del culto está vinculada a las reformas del famoso éforo Quilón (1999, 389) y a una reacción institucional frente al lujo aristocrático y la desobediencia a la autoridad (POWELL, 2015, 97). Esta hipótesis se ajusta bien a la diferencia entre ambos cultos y, especialmente, en cuanto a la confluencia cronológica de los dos santuarios. El culto del Amicleo varió de manera diferente pero mucho más sutil. Lo único que podríamos atribuir a esta época es la usanza de llevar en procesión la coraza de Timómaco y la llegada de ciertas muchachas a caballo o en *kannathra*, unos carros hechos con juncos y decorados⁴²³. La exposición más evidente de unas frente a otras podría ser indicativo de la distinción social de las mismas como ocurría en los dos Partenios de Alcmán. El caso que menciona Polibio, sin embargo, sí tiene una clara connotación licurguea vinculada con el incremento de poder del eforado en época clásica, aunque no podemos saber si esta costumbre de reunir a los hoplitas en el santuario de Atenea Poliuco fue puntual en el momento de la llegada de Filipo al Peloponeso o si era un lugar habitual donde se hacía algún tipo de ofrenda antes de la guerra.

Otro argumento a favor del embellecimiento de los santuarios como propaganda política es la presencia de un arquitecto extranjero, Baticles de Magnesia, en el diseño del trono. En contraposición el elegido para la nueva iconografía del santuario de Atenea Poliuco fue Gitiádas, un escultor laconio muy vinculado a la escuela artística lacedemonia, como demuestra el hecho de que también compusiera un himno dedicado a la divinidad en un estilo muy similar al de Alcmán⁴²⁴. También en este momento de mediados del siglo VI a.C. se construye la *skias* para la reunión de la asamblea (GRECO,

⁴²³ Vid. capítulo dedicado a las Jacintias y los de Helena y Dioniso en el bloque VI.

⁴²⁴ En el capítulo anterior vimos la posibilidad de que este himno (SEG 11.625) fuera también obra de Alcmán (KOUSOULINI, 2015, 337).

2011, 60-64), diseñada por Teodoro de Samos⁴²⁵ (Paus., 3,12,10), la tumba de Orestes tras la recuperación de sus huesos⁴²⁶ (Hdt., I,67-68; Paus., 3,3,5-6) y el lugar de reunión de los éforos (Paus., 3,11,11).

2.3. El momento del cambio: la segunda mitad del siglo VI a.C.

Es innegable que entre mediados y finales del siglo VI a.C. hay un momento en el que se producen una serie de cambios institucionales e ideológicos en Esparta. Quizás vengan derivados del abandono de la conquista del Peloponeso y, especialmente, del empoderamiento de ciertas familias aristocráticas. Ante esta situación, los reyes y el eforado toman una serie de medidas para reducir el poder de ciertas familias aristocráticas⁴²⁷ y fortalecer a un *demos* que les apoye. Paradójicamente el *demos* que sería protagonista no aparece representado en las fuentes literarias más cercanas a este momento (que, por otra parte, se reducen a Heródoto y a las referencias indirectas de Píndaro). De esta época sólo tenemos referencias a la política de la aristocracia y la realeza.

Los reyes son los más afectados por el incremento de poder de los Egeidas y, probablemente, de otras familias aristocráticas que no se mencionan apenas en las fuentes. Esta familia en particular intentaban adquirir poder, quizás no tanto con el fin de formar una tercera casa real, como plantea Vian (1963, 220), pero sí al menos estar lo más cerca de la monarquía y del control de las instituciones. La hipótesis de Vian insiste en la pretensión de una familia que ciertamente fue muy poderosa pero que, sin embargo, en las fuentes literarias siempre tuvo un papel secundario (MUSTI y TORELLI, 1991, 169 ss), seguramente porque el discurso que ha llegado a nosotros sea el de la realeza.

Los artífices de esta política probablemente fueron los reyes y el eforado que buscaban quitar poder a esta vigorosa familia aristocrática en su propio favor pero identificando sus posturas con las del *demos*. Esto se observa bien en dos aspectos: el tipo

⁴²⁵ Como ya dijimos anteriormente, las relaciones entre Esparta y Samos en el siglo VI a.C. fueron muy fructíferas, probablemente no sólo a través de relaciones de *xenia* personales de familias aristocráticas sino de toda la ciudad.

⁴²⁶ Probablemente relacionado con un cambio en la política exterior de Esparta, que acaba abandonando por la imposibilidad de avanzar más allá de Tegea o la Tireátide para pasar a una política de pactos bilaterales conocida como Liga del Peloponeso. Volveremos a hablar de este tema en relación con la relación entre los santuarios y el paisaje en el bloque sobre los ritos (VI).

⁴²⁷ *contra* Richer (1998, 125) que rechaza la posibilidad de que la actitud del eforado buscara frenar el poder de la aristocracia porque considera que la referencia a la cuestión de la descendencia de Anaxándridas no es suficiente para proponerlo.

de políticas que llevaron a cabo y los cambios en las relaciones familiares de los reyes de Esparta.

Empezando por el segundo aspecto, tenemos referencias de las relaciones entre la familia real y las aristocracias en estos momentos de mediados del siglo VI a.C., anteriormente son bastante más difusas porque tenemos muy pocos datos reales. Como dice Carlier, Cleómenes probablemente es el primer personaje histórico de Esparta del que sabemos algo con más detalle (2004, 33); sobre los reyes anteriores todo es mucho más difuso, incluso con el padre de Cleómenes, Anaxándridas. Son precisamente los problemas de la descendencia de Anaxándridas y de su colega Euripóntida Aristón los datos principales que parecen mostrar un cambio de tendencia en las relaciones de los reyes.

El rey de la casa Agíada estaba casado con una primera mujer de una familia aristocrática preminente, quizás de los famosos Egeidas (MILLER, 1971, 38), pero era incapaz de tener descendencia. El eforado le obligó a casarse una segunda vez permitiéndole mantener a su primera esposa. Esta segunda mujer probablemente era bisnieta (STIBBE, 1985, 9; NAFISSI, 1991, 360, N. 41; RICHER, 1998, 131, n. 95) o tenía cierta relación de parentesco con el éforo Quilón porque el padre de ésta era Priántadas y el abuelo Demármeno, del cual sabemos que era hijo de Quilón porque Heródoto lo menciona al hablar de la descendencia de Pércalo (Hdt, 6,65,2). Además, parece que existía algún tipo de relación directa entre Quilón y Anaxándridas por lo que menciona un papiro del siglo II a.C., quizás transcribiendo a Éforo (*FGrHist* 105 F 1), en el que se menciona a Quilón actuando en una campaña militar junto al rey.

De la misma manera, la descendencia del Euripóntida Aristón también fue complicada según Heródoto. Se había casado tres veces y sólo con la última consiguió tener descendencia, el que sería el rey Demarato (Hdt., 6,63,1). Pércalo, la que iba a casarse con Leotíquidas⁴²⁸ y que finalmente se casó con Demarato, era también bisnieta de Quilón⁴²⁹ (Hdt., 6,65).

Es muy posible que parte de la estrategia política de Quilón y sus descendientes pasase por emparentar con la realeza (STIBBE, 1985, 9; CARTLEDGE, 1987, 339;

⁴²⁸ Segundo en la línea de sucesión de la familia Euripóntida tras Demarato.

⁴²⁹ Seguramente sobrina de Priántadas y prima de la segunda esposa de Anaxándridas porque su abuelo también era Demármeno y su padre se llamaba Quilón (Hdt., 6,65,2).

HODKINSON, 2000, 413), como ya lo habían hecho otras familias, como los Egeidas y la familia de la segunda esposa de Leotíquidas, Eurydame. El problema principal, sin embargo, es que estas relaciones matrimoniales supusieron un enfrentamiento indirecto entre una familia aristocrática en auge, la de Quilón, y otras familias de gran poder, especialmente en cuanto a la descendencia de Anaxándridas se refiere, porque al mantener a sus dos esposas los hijos de ambas eran legítimos y surgía así un problema sucesorio entre el primer hijo de la primera esposa, Dorieo, y el hijo de la segunda esposa, Cleómenes, al que ya hemos mencionado y que finalmente heredó el trono, quizás por influencia de la familia de Quilón (FORREST, 1968, 85; LUPI, 2007, 388). Esta familia parecía buscar la reducción de las relaciones familiares entre las antiguas grandes familias y los reyes. La realeza que salió de estos nuevos matrimonios también intentó desvincularse de las familias aristocráticas más poderosas mediante la reducción de clientelas, es decir, intentando evitar depender excesivamente de otras familias muy poderosas (CARTLEDGE, 1979, 156) y cambiando sus propias relaciones familiares. Obviamente, la familia real también tenía intereses en emparentar con Quilón por el temor al incremento de poder de las demás familias aristocráticas.

La propuesta que ya mencionamos de Miller, de que probablemente la madre de Dorieo era Egeida, viene también apoyada por la presencia de Eurileonte⁴³⁰ (Hdt., 5,46) en el proceso colonizador que inicia Dorieo, como también el lugar elegido para colonizar, Libia, donde los Egeidas tenían importantes relaciones de *xenia* con los Batíadas de Cirene. Dice Hodkinson que debía ser una familia suficientemente importante como para no tener que explicar a la audiencia de Heródoto quiénes eran (2000, 412). Si seguimos las ideas que hemos planteado hasta ahora, todos los caminos conducen a los Egeidas, máxime si vemos el trono del Amicleo como un reclamo propagandístico en una época en la que los reyes intentaban desvincularse de ellos.

Respecto a las medidas políticas tomadas por la realeza y el eforado, la más evidente es precisamente el refuerzo de esta última institución que se atribuye a Quilón, uno de los Siete Sabios de Grecia (Hdt., 7,235,2, Pl., *Prot.*, 343a, Diog. Laert., 1,68,1)⁴³¹. El mismo éforo también sería el responsable, para las visiones más tradicionales, de una

⁴³⁰ Cuyo nombre remite al Egeida que había comandado el centro de la falange lacedemonia durante la Primera Guerra Mesenia (Paus., 4,7,8; NAFISSI, 1980/1, 206).

⁴³¹ *Vid.* Richer (1998, 117-134).

serie de regulaciones encaminadas a buscar la austeridad⁴³² y a potenciar el honor de los ciudadanos (Diog. Laert., 1,70). Aunque todas las medidas que se le atribuyen son dudosas, parece que al menos su existencia se puede probar con la presencia de su familia en política a lo largo de la segunda mitad del siglo y con una inscripción encontrada donde se supone que estuvo su *heroon* (Paus., 3,16,4; IG V, I, 244). Existiera o no, lo principal de las disposiciones que se le atribuyen es que todas van encauzadas a fortalecer la presencia del *demos* en política buscando crear un grupo de ciudadanos de estatus similar, como se supone que había hecho Licurgo⁴³³.

Seguramente todas las medidas no se deban atribuir exclusivamente a Quilón por la imposibilidad de poder desarrollarlas en el escaso periodo de un año que duraba el cargo (RICHER, 1998, 126), pero sí se inicia un proceso tendente hacia la conversión de Esparta de una ciudad aristocrática a la ciudad que conocemos en el siglo V a.C.⁴³⁴, quizás incluso con la continuación de su política por parte de los éforos y también de reyes como Cleómenes (FORREST, 1968, 92; LUPI, 2007, 389-390). La mayoría de los autores tienden a ver todas las reformas de forma paulatina a lo largo de todo el siglo VI a.C. (WILL, 1972, 60; HOLLADAY, 1977, 124; CARTLEDGE, 1979, 154-157; STIBBE, 1985, 16-18) rechazando la posibilidad de que fuera una sola persona el que tomara todas las medidas, como aceptaba Ehrenberg (1925, 30,49). De hecho, la política de los reyes, especialmente en cuanto a los matrimonios de Anaxándridas y sobre todo la estrategia inicial de Cleómenes, buscaron favorecer las relaciones con el eforado aunque esta institución se configurara en origen supuestamente para controlar el poder de los reyes (Plut., *Lyc.*, 7,1). Es cierto, no obstante, que una vez Cleómenes adquirió el apoyo de la asamblea su poder empezó a reposar en su propio prestigio (CARLIER, 2004, 47) e intentó acabar con el eforado⁴³⁵, lo que pudo ser el origen del supuesto control de los reyes por los éforos construido en una narrativa legitimadora que lo situaba como un *addendum* de la Gran Retra.

⁴³² Esta es la visión tradicional sobre el asunto (DICKINS, 1912, 24-25; TIGERSTEDT, 1965, 68). Hoy en día se tiende a pensar que es algo que se va imponiendo gradualmente (CARTLEDGE, 1979, 154-157) aunque Hodkinson considera que probablemente no existió una fase de crecimiento y declive (1998a, 97).

⁴³³ Ehrenberg lo considera como un demiurgo refundador del Estado (1925, 30, 49). Es un planteamiento exagerado pero apunta bien al carácter pseudo-mítico del éforo.

⁴³⁴ El mismo Richer ve el texto de Platón sobre un “tercer salvador” (Pl., *Leg.*, 691d-692a) en Esparta como una referencia a Quilón pero sin referirse con ello a que fuera el instaurador del eforado (1998, 126)

⁴³⁵ Tigerstedt piensa que el cambio de mediados del siglo sólo puede deberse a la situación hostil de los éforos a los reyes (1965, 66-68; *contra* RICHER, 1998, 119-123); sin embargo, parece que la relación de Cleómenes con los éforos no fue negativa hasta la última fase de su reinado (ANDREWES, 1966, 9).

Respecto a las medidas concretas tomadas por Quilón y por los reyes desde mediados del siglo también hay grandes dificultades para saber cuáles fueron. Parece que la reforma del eforado es real porque sí existe una mayor participación de esta institución en política en estos momentos⁴³⁶.

Ehrenberg (1968, 40ss) y Toynbee (1969, 222ss) consideraron que hay una redistribución de tierras en esta época, aunque los estudios de Figueira (1986, 173) y Hodkinson parecen rechazar esa posibilidad (1986, 378-406), frente a Nafissi que acepta la posibilidad de que se prohibiera la venta de tierras (1991, 106) en consonancia con la creación de una mentalidad igualitaria.

Asimismo, existe un cambio de tendencia en la política exterior aunque el rechazo a las políticas marítimas (TIGERSTEDT, 1965, 66) y el supuesto aislamiento de Esparta en su región parecen demasiado exagerados viendo la realidad de las fuentes arqueológicas. Lo que sí está bien documentado es el abandono de la campaña para conquistar Tegea a mediados del siglo VI a.C.⁴³⁷ (Hdt., 1, 65), aunque se mantiene inestable el área fronteriza hasta principios del siglo V a.C. (DAVERIO ROCCHI, 1988, 196) y deja de presionar a Argos en la frontera de la Tireátide⁴³⁸. El cambio supone el inicio de la Liga del Peloponeso (NIELSEN, 2002, 188) y la renuncia a conquistar el Peloponeso. Heródoto dice que el objetivo de la campaña de Tegea era conseguir nuevas tierras (1,66). Hodkinson añade que precisamente la necesidad de tierras era lo que habría propiciado la expedición de Dorieo (HODKINSON, 2000, 414). No obstante, parece que esta expedición tiene que ver más con la salida de Dorieo al exilio por no haber conseguido el trono (HUXLEY, 1962, 78) que con un problema muy agudo de necesidad de tierras porque el cambio de política podría estar más encaminado a afianzar las posesiones en Mesenia (WILL, 1972, 62) que a intentar buscar tierras en otras regiones. Incluso con ello, es dudoso que hubiera levantamientos de mesenios en esta época⁴³⁹

⁴³⁶ Como dice Richer, hay una *richesse relative des sources* sobre el eforado a mediados del siglo VI a. C. (1998, 121).

⁴³⁷ Esparta sólo llega a controlar la frontera en la localidad de Carias (NIELSEN, 1999, 49). La tradición espartana sitúa esta área como propiedad de Esparta desde la conquista de Laconia (Paus., 4,16,9-10) aunque la tradición tegea vincula la localidad al sinecismo de Tegea (PRETZLER, 1999, 95). Es interesante la vinculación que hacen entre el fin del conflicto y la consecución de los huesos de Orestes (Hdt., 1, 67-68; Paus., 3,3,5-6) como justificación del cambio de tendencia (CARTLEDGE, 1979, 139) a su vez vinculada con una política filoaquea en Esparta en estos momentos (BREGLIA PULCI DORIA, 1989, 23).

⁴³⁸ Vid. Kelly (1970, 971-1003), Tomlinson (1972, 76-100), Piérart (2007, 33-47), Fornis Vaquero y Domínguez Monedero, (2014, 79-103).

⁴³⁹ Forrest considera que los indicios son suficientes como para aceptar que hubo una revuelta hilótica en época de Cleómenes (1968, 92).

porque hasta el terremoto del 496-4 a.C. no tenemos claro que hubiera una pretensión de los hilotas mesenios de levantarse contra los espartiatas, aunque seguramente ya existía una identidad mesenia propia desde antes⁴⁴⁰. Si es verdad lo que dice Heródoto, al menos para el siglo VI a.C., tiene sentido que hubiera una sensación de derrota y decepción que propiciara cambios importantes en Esparta como el refuerzo del ejército, el intento por fortalecer moralmente y cohesionar al *demos* a través de la educación (HOLLADAY, 1977, 126) e incluso la prohibición de la venta de tierras como plantea Nafissi (1991, 10), quizás con el fin de evitar la pérdida de *kleroi* fortaleciendo económicamente a los núcleos familiares.

En cuanto a la serie de medidas suntuarias y morales que describe Diógenes Laercio (1,68,1), parece que hay una concordancia con la situación de cambio político. Existe la posibilidad de que el intento de frenar a las aristocracias propiciara ciertas medidas referidas a los matrimonios como la prohibición o limitación de las dotes (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 136-140). También se ha querido datar en esta época la prohibición del uso de moneda de plata (BLAKEWAY, 1935, 185; FINLEY, 1981, 26; FIGUEIRA, 2002b, 151)⁴⁴¹ y tenemos ya alguna referencia a las formas específicas de vestir como la referencia de Íbico de Regio al peplo laconio tradicional cuando llama a las espartanas “enseñamuslos” (PMG 339), que seguramente tiene que ver con la generalización del peplo antiguo como muestra de identidad⁴⁴².

En definitiva, parece que sí se potencian sentimientos de igualdad y respeto como los que le achaca Diógenes Laercio a Quilón (1,70ss). La mayoría de estas ideas están vinculadas a la *sophrosyne* y *arete*, la moderación y la virtud en sentido amplio, cualidades normalmente atribuidas a la aristocracia, como se verá en relación con el deporte y el desnudo.

No obstante, las cualidades morales no se pueden imponer de un día para otro, requieren de un entrenamiento en las mismas y los espartanos lo consiguen a través de un

⁴⁴⁰ Vid. Rodríguez Alcocer (2015b, 81-99).

⁴⁴¹ Cf. Seltman (1955, 33ss) y Cartledge (1979, 156) que creen que no hay una prohibición sino un rechazo a las importaciones por la presencia de minas de hierro en Laconia (1979, 156) que favorecen la acuñación en hierro. Hodkinson ve como algo anacrónico pensar que en las fechas en las que se está empezando a expandir su uso Esparta ya lo prohíba (HODKINSON, 2000, c. 5) aunque Figueira considera que la prohibición tiene sentido si lo que se buscaba era frenar la llegada de la moneda de Egina en la época de Cleómenes I (FIGUEIRA, 2002b, 151). Christien (2002, 179) y Tosti (2013, 30, 43) lo retrasan hasta el 404 a.C. y los inicios del siglo IV a.C. respectivamente.

⁴⁴² E incluso el vestido masculino por lo que dice Tucídides de que fueron los primeros en usar vestidos sencillos (Thuc., 1,6,4).

modelo educativo en el que se enfatiza fuertemente el ejercicio físico, la igualdad y el autocontrol⁴⁴³, cualidades y actividades de origen aristocrático ya presentes en Esparta pero que se vinculan ahora al *demos* estableciendo un sistema organizativo con instituciones destinadas a ello. Se construye en este momento la *paideia* adoctrinadora y restrictiva (HOLLADAY, 1977, 124-126; BIRGALIAS, 1999, 43-45) y probablemente también las *syssitia*⁴⁴⁴ (POWELL, 2015, 98), todo ello dentro un sistema educativo integral en el que todo individuo de la *polis* acepta su papel y participa de la formación de los demás. La opinión pública y los castigos son clave en este modelo adoctrinador (FINLEY, 1981, 28; POWELL, 2015, 99). No obstante, para que el sistema que llamamos *agoge* pudiera ponerse en marcha no sólo bastaba con situar unas leyes restrictivas. Seguramente se tuvo que poner en práctica poco a poco y con el beneplácito de los ciudadanos que a partir de ese momento adquirirían la posibilidad de acercarse más a lo que antes había sido un campo exclusivo de la aristocracia, como el deporte, el simposio o la participación en los coros. Obviamente, algunas de las novedades tuvieron que tener obligatoriamente una fecha de instauración, como la institución del *paidonomos*, el oficial estatal encargado de la educación (Xen., *Lac. Pol.*, 2,2; Plut., *Lyc.*, 17,2), pero la aplicación de las medidas se hizo basándose en elementos que existían previamente como los coros, el simposio y la ideología aristocrática. Es decir, la *agoge* tal y como se presenta en Jenofonte o en Plutarco, tenía su origen ideológico y práctico en un modelo aristocrático de comportamiento que se había ido impulsando hacia sectores menos pudientes⁴⁴⁵.

En este sentido, la aceptación del cambio debió ser desigual por la tensión entre las instituciones estatales y la aristocracia que, en realidad, nunca dejó de existir⁴⁴⁶ sino que cambió o adaptó sus formas de autorrepresentación y empezaron a trasladar sus actividades económicas a un ámbito privado. Probablemente el cambio del simposio a las *syssitia* (MEIER, 1998, 170-183; 216-221) también fue desigual si tenemos en cuenta la

⁴⁴³ Dice Ducat que Jenofonte insiste en dar una imagen de que el aprendizaje incide fuertemente en el autocontrol y que Plutarco destaca sobre todo la violencia (2006, 26). No obstante, Jenofonte también resalta este carácter violento y represivo de la educación cuando habla de las prácticas que realizaban.

⁴⁴⁴ Dice Plutarco que las *syssitia* son escuelas de moderación (*Lyc.*, 12,6) extremadamente controladas por el Estado. También lo interpretan así Fisher (1989, 28-29) y Hobden (2013, 106-107), argumentando que sí bebían vino pero no como en el resto de *symposia* sino controlando la proporción mucho más de lo habitual para no llegar a embriagarse.

⁴⁴⁵ *Vid.* bloque V.

⁴⁴⁶ Heródoto menciona a dos espartiatas caracterizados por su rango y riqueza (7,134) y también Jenofonte menciona que los ricos aportaban más en las comidas comunales (*Lac. Pol.*, 5,3; 7,3). Sobre otras formas de expresión de la riqueza y superioridad aristocracia *vid.* Davies (2017, 480-499).

gran cantidad de cerámica laconia que se conserva con representaciones de simposio. No obstante, en las bases ciudadanas sí parece que se aceptó porque las medidas generalizaban los elementos aristocráticos al resto del grupo ciudadano y reducían la distinción social respecto de la aristocracia. Además tenemos constancia por Heródoto de que en época de Leónidas la mentalidad lacedemonia clásica basada en la unidad de los ciudadanos, los valores guerreros cívicos, etc. estaba ya en su punto álgido (SIMPSON, 1972, 2; DILLERY, 1996, 244). Probablemente la mentalidad guerrera (*Resp.*, 545a) y el modelo constitucional mixto (*Resp.*, 544a 1-3, c 2-3) que critica Platón⁴⁴⁷, además de la imposición de los valores morales de la aristocracia, sí tuvierna un peso importante en la aceptación general tras la imposibilidad de continuar la conquista del Peloponeso.

En las exportaciones, como vimos en líneas superiores, no se evidencian las supuestas medidas quilonianas. La cerámica pintada de mejor calidad sigue en auge hasta el 525 a.C. y con un pico entre 560 y 550 a.C. (COOK 1962, 156) y la mayoría de materiales de exportación también pertenecen a esta época. Además, la pérdida de calidad de los materiales es lo que provoca que se reduzca la demanda y no una sospechada desaparición del comercio por una supuesta autarquía lacedemonia (COOK, 1962, 156; HOLLADAY, 1977, 117) que en realidad no existió. No obstante, sí podría tener que ver con una reducción paulatina del poder de las élites que controlaban el comercio a través de redes clientelares relacionado con los cambios políticos a partir de mediados del siglo. La cerámica de exportación más habitual fue la de figuras negras, cuyo mercado era mucho más elitista (POWELL, 2010, 161). Es muy probable que la presencia exterior de la misma se deba en cierta medida a regalos entre élites dentro de relaciones de *xenia* y a ofrendas en los santuarios exteriores.

Es difícil verlo por la variedad funcional de la cerámica pero otros objetos lujosos también van reduciéndose a lo largo de la segunda mitad del siglo como los grandes trípodes y las esculturas que acaban desapareciendo al final (DICKINS, 1912, 19; CARTLEDGE, 1979, 155; ROLLEY, 1977, 136; HODKINSON, 1998b, 57; COUDIN, 2009, 32)⁴⁴⁸. Ocurre lo mismo con los elementos de marfil y ámbar (HOLLADAY, 1977, 117) aunque las joyas ya habían desaparecido de los santuarios en el 550 a.C. (HODKINSON, 1998b, 58). Es también en el último cuarto del siglo VI a.C. cuando ya

⁴⁴⁷ Platón creía que su ciudad debía gobernarla una aristocracia basada en la meritocracia (*Resp.*, 544e). *Vid.* Futter (2012, 36-37).

⁴⁴⁸ También tenemos constancia de ofrendas de gran calidad gracias a Pausanias (3,18,7-9),

sólo quedan ciertas ofrendas de valor alto pero más modesto como el espejo de bronce del Amicleo (FIG. 7)⁴⁴⁹ y broncees no demasiado grandes⁴⁵⁰. Esta tendencia hacia el fin de la producción de grandes obras artísticas a finales del siglo no significa necesariamente el fin del arte o de la arquitectura. La tercera fase del Meneleo se construye en el primer tercio del siglo V a.C. (CATLING, 1973, 37), seguramente relacionado con la Estoa de los Persas, lo que parecen ser obras de exaltación de la comunidad, al estilo del templo de Atenea Calcieco, y no tanto de personajes concretos.

En este momento continúan apareciendo pequeños broncees y figurillas de plomo (HODKINSON, 1998b, 58) en los santuarios. Tienen unas características muy específicas como la primacía de ciertos modelos, como el guerrero, de carácter local (HOLLADAY, 1977, 122-123). De hecho, aparece la figura del atleta a finales del siglo (FÖRSCH, 1998, 51) quizás vinculado a la generalización del deporte en relación con la educación⁴⁵¹. También se siguen fabricando estelas heroicas cuyo origen se data en torno al 550 a.C. (CARTLEDGE, 1979, 155). Podría interpretarse como una continuidad en la representación de la aristocracia o bien como un elemento de prestigio dedicado a ciertos espartanos destacados, no por su linaje sino por sus actos. Como bien dice Förtsch, lo que se observa no es un desvanecimiento del arte sino un cambio del significado del mismo (1998, 54) que tampoco implica una desaparición drástica de las formas de manifestación social de la aristocracia, aunque sí un cambio de tendencia en las mismas. Por ejemplo, el mantenimiento de la cría de caballos y de la participación en estos eventos, como veremos en el capítulo del deporte, evidencia una continuidad de las prácticas aristocráticas que no se podían permitir todos los ciudadanos.

En definitiva, seguramente la segunda mitad del siglo VI a.C. sea la época en la que la *agoge* se instaura de manera progresiva. Probablemente todos los elementos que acaban formando este sistema integral (CARTLEDGE, 2001d, 83) se fueron imponiendo a lo largo de esta época, con el rechazo de un sector aristocrático de la población que trata de reestructurar su forma de mostrarse de acuerdo con las novedades impuestas por el eforado y los reyes. Diógenes Laercio enfatiza mucho las imposiciones

⁴⁴⁹ Probablemente también otros espejos de bronce. Desgraciadamente, los que han llegado a nosotros han aparecido en su mayoría descontextualizados. *Vid.* capítulo “El desnudo femenino”.

⁴⁵⁰ El descenso de final de siglo es más visible en los santuarios de Ortía y de Helena y Menelao, en los demás se mantienen las ofrendas de broncees aunque no de gran tamaño (HODKINSON, 1998b, 57-58).

⁴⁵¹ Scanlon considera que la institucionalización del deporte a principios del siglo VI a.C. es indicativo de la instauración de la *agoge* en esa fecha (2002, 197; 2005, 80-81). *Vid.* capítulo “El deporte femenino en Esparta: origen y función” donde me refiero a estas cuestiones.

morales que configuran la *diaita*, la forma de vida de los lacedemonios, sin embargo, estas novedades probablemente también tengan una relación directa con la instauración de figuras y disposiciones estatales que controlaban el sistema educativo como el *paidonomos*, las *syssitia* y la organización en fases de edad en relación con el entrenamiento. Es necesario que, para que se imponga una mentalidad concreta, el Estado participe de esas exigencias a través de medidas concretas.

Esto tiene mucho que ver con el propio concepto: *agoge*. Simónides (fr. 111 Page = Plut., *Ages.*, 1,3) consideraba a Esparta la “domadora de mortales” porque todos estaban sujetos a las costumbres, probablemente en relación con el sistema educativo. Las fuentes de época clásica y de momentos posteriores sitúan el concepto como un término genérico, no específicamente laconio, que se refiere precisamente a la guía o al dominio (KENNELL, 1995, 116) pero no tiene nada que ver con la educación en sí misma. El primero en referirse a la educación espartana como *agoge* es Teles el Cínico que vivió en la segunda mitad del siglo III a.C. (KENNELL, 1995, 116). Tiene sentido que el origen del concepto sea un término que se refiere a la guía de los individuos, sobre todo teniendo en cuenta que los espartanos de época clásica no dejaron al libre albedrío ni uno solo de los aspectos que estuvieran directa o indirectamente relacionados con el aprendizaje de las costumbres, el pensamiento y el modo de vida lacedemonio⁴⁵².

3. La mujer en la *agoge*.

3.1. Papel cívico de la mujer como educadora. ¿Una *paideia* para las mujeres?

La investigación sobre la mujer lacedemonia ha hecho especial hincapié en la supuesta libertad de las espartanas por su mayor independencia⁴⁵³ respecto de otras mujeres griegas. Es cierto que las fuentes muestran a algunas mujeres que no se someten a las decisiones de sus padres o maridos, no se observan las restricciones sociales que normalmente en el mundo griego impedirían a las mujeres hablar en público en una embajada (Hdt., 7,239) o en la vida cívica (Plut., *Lyc.*, 14,5). Esto tiene que ver con un sistema social en el que todo se entiende al servicio de la *polis* de manera inclusiva, no excluyente. Las mujeres aparecen sometidas a la *polis*. Esta situación sólo existe para los

⁴⁵² En este sentido, el trabajo de Powell (2015, 90-111) es muy significativo porque en vez de analizar las instituciones se centra en tratar de entender cómo se relaciona la *agoge* con la idiosincrasia lacedemonia.

⁴⁵³ *Vid.* Estado de la cuestión.

que son ciudadanos o se encuentran dentro del reducido grupo ciudadano. Igual que la sociedad espartana es extremadamente inclusiva para los ciudadanos y sus mujeres, aunque sin incluirlas a ellas en las instituciones políticas y militares, es muy restrictiva respecto a los estratos sociales que no son ciudadanos, como los periecos o los hilotas.

Generalmente llama la atención que en Esparta la mujer sea incluida dentro de ciertas actividades del grupo ciudadano, como el deporte (BIRGALIAS, 1999, 263), y no se vea su rol femenino como una cuestión privada. Su presencia pública es uno de los elementos más destacados en las fuentes, como veremos, y no está mal vista ya que el ideal de mujer espartana implica que sea visible⁴⁵⁴ frente a la invisibilidad que se les exige en otras comunidades, principalmente en Atenas (Ar., *Eccl.*, 210-212; *Lys.*, 1,9; Xen., *Oec.*, 7,3, 22; Ps.Arist., *Oec.*, 1344a). Esto se debe a la importancia de su función social: dar a luz y criar a los ciudadanos. Esta función es prácticamente la misma que tienen las mujeres de todas las comunidades antiguas (PATTERSON, 1994, 202), pero en Esparta se percibe como algo particularmente importante en época clásica debido al cambio de tendencia a partir de finales del siglo VI a.C. en el que se trata de minimizar el componente individual caracterizador de la aristocracia en favor de una mayor igualdad de los ciudadanos que viven al servicio de la *polis*, es decir, a su propio servicio como colectividad. La *polis* son los individuos que la conforman y, por tanto, los que deciden lo que es bueno para ella. Al estar los individuos subordinados a las leyes y aceptando la superioridad de las mismas por el bien común es necesario que todos actúen en función de las mismas leyes en su conjunto leyes (Thuc., 1,84; Plut., *Lyc.*, 13,1-2; Xen., *Lac. Pol.*, 14,1; *contra Pl.*, *Hipp. Maj.*, 285b), aprendidas a través de la educación.

La primera institución que impone estos preceptos es la familia; sin embargo, la familia espartana clásica tiene al padre más alejado del hogar de lo que es normal por las necesidades cívicas y por el entrenamiento exhaustivo a través del deporte y la danza. Una vez el hombre llega a la mayoría de edad tiene que estar al menos hasta los 30 años

⁴⁵⁴ Con esto no quiero establecer una relación entre privado-femenino y público-masculino en otras comunidades griegas, como hacen Humphreys (1983, 2, 16) y Cox (2014, 70). Patterson (1994, 201) fue muy crítico con esta cuestión. Con ello quiero referirme al ideal femenino situado dentro del hogar. Se han hecho estudios que muestran que la presencia de la mujer en el hogar es un ideal que sólo podría ser real en las mujeres cuyas familias tenían un nivel económico relativamente alto, el resto necesitaban participar de las actividades económicas de la familia. *Vid.* sobre mujeres trabajadoras Brock (1994, 336-346), Kosmopoulou (2001, 281-319), Mirón Pérez (2007, 271-280) y D'Ercole (2013, 53-71). Próximamente aparecerá la tesis de Irene Cisneros Abellán en la Universidad de Zaragoza sobre el tema. Las atenienses también tienen presencia pública en los rituales, participando, presenciándolos o incluso como sacerdotisas de diversos cultos. Sobre las sacerdotisas *vid.* Georgoudi (2005, 69-82) y Connelly (2007).

viviendo en los barracones de su grupo de edad. Si es cierto que se casaban una vez terminaba la efebía, pasados los 20 años (CARTLEDGE, 1981, 94; BOGINO, 1991, 228)⁴⁵⁵, y las mujeres también se casaban en torno a los 18-20 años (Xen., *Lac. Pol.*, 1,6, Plut., *Lyc.*, 15,4; Plut., *Ages.*, 2,6), es difícil que el padre pudiera estar en el hogar familiar tan a menudo como la madre, no sólo por la obligatoriedad de vivir junto a sus compañeros, sino también por la importancia social de las *syssitia*.

A esto habría que añadirle la disposición que atribuye Plutarco a Licurgo de que los hombres jóvenes tenían que escaparse de los barracones para estar con sus esposas con el fin de que no se redujera la pasión (*Lyc.*, 15, 8-10)⁴⁵⁶. Esta noticia parece una reinterpretación de la vida cívica y familiar dibujada con tintes del *mirage*, aunque si tenemos en cuenta la oligantropía a partir del siglo V a.C.⁴⁵⁷ podría verse como una realidad vinculada a este problema y a la necesidad de estimular las relaciones sexuales en los matrimonios con el fin de mantener el porcentaje de ciudadanos más o menos estable y la sexualidad heterosexual también estable⁴⁵⁸. Esta situación podría estar en consonancia con otras medidas como las multas y castigos a los hombres que decidían quedarse solteros⁴⁵⁹, las ventajas legales por tener muchos hijos (Arist., *Pol.*, 1270b1-4)⁴⁶⁰ o incluso las situaciones de poliandria o cesión de la esposa con el fin de mantener la *ratio* ciudadana (Xen., *Lac. Pol.*, 1, 7-8; Plb., 12,6b, 8; Nic. Damasc., *FGrHist* 90 F103Z)⁴⁶¹.

Todo ello tiene una consecuencia en la forma de ver a la mujer espartana en época clásica que bebe mucho de visiones positivas que existían de antes y que probablemente se fortalecieron a raíz de la escasez de ciudadanos, lo que no significa que haya que ver el hogar como un dominio exclusivamente materno, como han apuntado algunos autores (KUNSTLER, 1987; ZWEIG, 1993, 32-53; DETTENHOFER, 1993, 61-75). Se revaloriza mucho más el papel de la mujer en la sociedad porque es la que da a luz (Xen., *Lac. Pol.*, 1,4) en una sociedad con un número muy limitado de ciudadanos que pronto

⁴⁵⁵ Cf. MacDowell (1986, 73).

⁴⁵⁶ Visto por Michell como una estrategia para poder disolver el matrimonio en secreto si la pareja era infértil (1952, 53).

⁴⁵⁷ O incluso anterior (NAFISSI, 1991, 104; RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 137).

⁴⁵⁸ Los atenienses se reían de la tendencia hacia la homosexualidad de los espartanos (Arist., *Pol.*, 1269b8).

⁴⁵⁹ Plut., *Lyc.*, 15, 1-2; *Mor.*, 493e; Clearco de Solos F. 73W = Athen., 13,555c-d. Vid. Den Boer (1954, 218-227). Devereux relaciona la ceremonia matrimonial espartana de travestismo con un intento de evitar que el paso de la sexualidad homosexual a la heterosexual fuera traumático (1968, 84).

⁴⁶⁰ Vid. MacDowell (1986, 74-76).

⁴⁶¹ Vid. Perentidis (2006, 151) y Bogino (1991, 221-233). Hodgkinson (1986, 392) y Fornis Vaquero (2013, 34) consideran que tiene que ver con un intento para evitar que se divida la herencia.

tendrá problemas demográficos. El rol de la madre es indispensable desde el punto de vista eugenésico (CARTLEDGE, 2001d, 84) en una sociedad donde el número de ciudadanos siempre estuvo en un equilibrio peligroso. Se puede ver en este sentido la cita de Leónidas en una de las *Máximas* cuando le dice a Gorgo que tras su muerte se case y tenga hijos buenos (Plut., *Mor.*, 225a2). Por su parte, Gorgo le contesta a una extranjera que las espartanas dominan a los hombres porque sólo ellas dan a luz hombres (Plut., *Lyc.*, 14,8; *Mor.*, 227e13). Estas máximas, aunque probablemente no sean ciertas⁴⁶², sitúan a las mujeres espartanas como un modelo de comportamiento virtuoso y cívico. La madre es la que reproduce el cuerpo cívico de forma primaria y está muy bien valorada por ello (ZWEIG, 1993, 45). De esta manera, el parto para una mujer es lo que le otorga un papel en el ámbito de la *polis*.

Loraux (1991, 6)⁴⁶³ vio la función cívica del parto paralela a la guerra porque dar a luz convierte a la mujer en esposa legítima al igual que la guerra hace que el ciudadano demuestre su virtud. Por tanto, la mujer adquiere su virtud con el parto (LORAU, 1991, 12) y eso le aporta un papel en el ámbito cívico (1991, 10). Esto parece refrendarse con las inscripciones (*IG V*, 1, 713-714, 1128, 1277)⁴⁶⁴ y la referencia de Plutarco (*Lyc.*, 27,2-3). Todo ello ha dado lugar a que se iguale el honor de las mujeres muertas de parto con los hombres muertos en la batalla (*IG V*, 1, 699-712) porque se sacrifican por la ciudad (BRADFORD, 1986, 13; DEMAND, 1994, 121; ERNOULT, 2007, 172). Sin embargo, los estudios de Brulé y Piolot (2004, 152-153) y Dillon (2007, 152) demostraron que el texto de Plutarco seguramente se estuviera refiriendo a sacerdotisas⁴⁶⁵ y sólo valdría la interpretación para época tardía porque las inscripciones de mujeres muertas de parto son todas helenísticas y la última romana. Además, han aparecido otras inscripciones sepulcrales donde sólo aparece el nombre sin mención alguna a la causa de la defunción (GUARDUCCI, 1967, 3, 173-174) y ni siquiera honran exclusivamente esta situación ya

⁴⁶² Especialmente la de Gorgo, probablemente muy influida por las visiones atenienses clásicas. Eurípides sitúa a Hermione como paradigma de las espartanas dominadoras de hombres (*Andr.*, 590-641) y Aristóteles define la sociedad espartana de su época como una *ginecocracia* (*Pol.*, 1270a14-15) para explicar la gran cantidad de herederas y de clientelas asociadas a las mismas y la caída de la hegemonía espartana. El tema de la ginecocracia está bastante trabajado. Hay un sector que enfatiza la cuestión de la propiedad femenina y de la circunstancia histórica concreta como Hodkinson (2001, 111-112; 2006, 122) o Ball (1989, 76-77) y otro que se centra en la cuestión de la exageración del estereotipo de la espartana poderosa por parte de Aristóteles como Redfield (1977, 158ss), Bradford (1986, 13-18) o Figueira (2010, 265-295).

⁴⁶³ Insistiendo en que es el momento más importante para la mujer y que provoca el cambio efectivo de estatus es el parto y no el matrimonio, como planteaba también Vernant (2003, 28). Seguida por Bernard (2003, 128).

⁴⁶⁴ Todas ellas helenísticas (DILLON, 2007, 152).

⁴⁶⁵ También Boring lo entendió como sacerdotisas (1979, 25).

que la inscripción más larga conservada honra a difuntas que fallecieron de distintas maneras, no exclusivamente de parto (*IG V*, 1, 1277; HODKINSON, 2000, 261).

Aun así, esto no excluye la posibilidad de que el parto se viera como una forma de demostrar la virtud femenina al igual que el hombre lo hacía a través de la guerra (DELATTRE, 2012, 4). Especialmente es perceptible a partir de época clásica por el incremento del problema de la oligantropía y por el énfasis de Jenofonte en el buen trato que dio Licurgo al cuerpo femenino en cuanto a la alimentación y al ejercicio⁴⁶⁶ (Xen., *Lac. Pol.*, 1, 3-4; Critias, fr. 32 D). Estas visiones positivas seguramente hunden sus raíces en momentos anteriores, al menos desde el siglo VII a.C.⁴⁶⁷, cuando evidenciamos la presencia de *parthenoi* en los ritos cívicos prenupciales demostrando así la importancia del momento del matrimonio como inicio de la sexualidad y de la capacidad de tener hijos, al igual que en otras comunidades. La diferencia en Esparta es que también son significativos del papel de la mujer dentro de la comunidad cívica⁴⁶⁸ especialmente por la transmisión de los coros femeninos (ZWEIG, 1993, 42; FANTHAM y FOLEY, 1994, 60) que son los que más se difundieron en momentos posteriores. La existencia de mitos genealógicos con un significado cívico tan importante asociados a las mujeres, como el de los Hipocoántidas en el *Partenio del Louvre*, refrendan la intención de integrar a la mujer dentro del conjunto de la sociedad lacedemonia. Con esto quiero decir que, incluso aunque las inscripciones y el texto de Plutarco no traten de honrar a la mujer muerta de parto, lo que sí está claro es que en Esparta la función eugenésica de las mujeres estaba mejor valorada que en otras comunidades y, en consecuencia, junto con otros factores, hace que ellas mismas también lo estén (ZWEIG, 1993, 45⁴⁶⁹).

Tras el parto, la madre probablemente siguió estando en un primer plano en lo que a la vida de sus hijos se refiere. En un modelo de familia caracterizado por una mayor presencia de la madre durante la infancia de los hijos, la ausencia del padre durante gran parte del día y con un problema generalizado de escasez de ciudadanos y de continuos conflictos, la necesidad de tener muchos hijos y de que su primera educación esté en consonancia con los preceptos de la *polis* hace que buena parte de la responsabilidad

⁴⁶⁶ Tratamos esta cuestión en profundidad en el capítulo sobre las funciones del ejercicio físico femenino.

⁴⁶⁷ Especialmente interesante en este sentido son las Jacintias, aunque también el rito femenino de Ortia y otra serie de ritos en los que estaba presente la comunidad. *Vid.* bloque VI.

⁴⁶⁸ Napolitano ve la diferencia como una cuestión propia del sistema cultural dórico opuesto al jónico (1985, 32).

⁴⁶⁹ *Contra* Cantarella (1987, 53) que considera que la constante presencia de la maternidad en las fuentes demuestra el estatus inferior de la mujer.

cívica de su educación recaiga en la madre de una manera mucho más importante para Esparta que en el resto de las comunidades donde también la fase de crianza la llevaba la madre. Esto no significa que el padre esté ausente u obvie su responsabilidad familiar. El padre sigue siendo el “propietario” de la descendencia (PERENTIDIS, 2006, 135; FIGUEIRA, 2014, 270) y se hace cargo de su *oikos* (MILLENDER, 1999, 372; THOMMEN, 1999, 145; HODKINSON, 2004, 119), como en todas las comunidades griegas (LACEY, 1968, 100-101; COX, 2014, 82), incluso aunque Plutarco insista en que los hijos pertenecían a la comunidad (Plut., *Lyc.*, 15,14, 16,1; KUNSTLER, 1987, 34; LINK, 1994, 30). La transmisión de la herencia a los hijos, la existencia de relaciones matrimoniales de conveniencia⁴⁷⁰, las situaciones de poliandria (Plb., 12,6b,8), la entrada al ágora para el aprovisionamiento del *oikos* entendido como un derecho ciudadano (Plut., *Lyc.*, 25,1) y los castigos a los hijos (Xen., *Lac. Pol.*, 6,1-3) demuestran que el padre tenía derecho sobre los hijos y una presencia mayor en el hogar de lo que normalmente se asume.

Es poco probable que el padre no tuviera ningún interés en la crianza y la educación de sus hijos⁴⁷¹ si iban a ser sus herederos y sus triunfos estaban vinculados a los de su *oikos* (DUCAT, 2006a, 126). Tenemos constancia de dos inscripciones, la de Arexipo (*IG V*, 1, 255) y la de Damonón (*IG V*, 1,213), ambas de época clásica, en las que los padres exponen su orgullo por las victorias de sus hijos en diversos *agones*. Estas dos inscripciones tienen mucho que ver con el mantenimiento de las formas de expresión de la aristocracia, herederas de época arcaica, y también con la generalización del deporte y de otros modos de demostración de la virtud, pero también con la importancia del honor del *oikos* y del orgullo o la deshonra familiar que es mucho más visible en las fuentes atenienses (Dem., 18, 129, 261; 19, 281; 24, 125; 25, 65; Aesch., 2, 78, 147) que en las espartanas. De hecho, para Esparta no hay apenas fuentes que se refieran a la afectividad familiar o a las relaciones padre-hijo más allá de los epígrafes mencionados, como sí las hay para Atenas (Is., 7,14; Lys., 19,55; Arist., *Eth. Nic.*, 1158b13-15⁴⁷²).

La razón principal es que el ámbito privado era personal o familiar. Se pretendía que todo este tipo de afectividad familiar quedara enclaustrada debido a las normas de

⁴⁷⁰ Dice Plutarco que cuando los prometidos de las hijas de Lisandro vieron que era pobre se negaron a casarse con ellas (Plut., *Lys.*, 30,5).

⁴⁷¹ Es un tópico bastante aceptado, no obstante, como se puede ver en Shapiro (2003, 107). Kennell (2013, 390-394) también propone que en realidad los padres tenían un papel mucho más activo en la educación de sus hijos.

⁴⁷² Para el afecto familiar según Aristóteles *vid.* Konstan (2007, 179).

comportamiento social. Dioniso de Halicarnaso (20, 13,2) y Platón (*Resp.*, 8,548a) insisten precisamente en el carácter fronterizo entre el comportamiento social y el comportamiento personal, aunque esto habría que matizarlo para algunos aspectos de la vida porque un buen número de cuestiones familiares eran de interés cívico también, como las relaciones matrimoniales o la enseñanza de los hijos. No obstante, que la *polis* intentara controlar comportamientos privados y la forma de pensar no significa necesariamente que los ciudadanos nunca actuaran individualmente conforme a sus intereses personales (HODKINSON, 2005, 247, 254; 2009, 450-452; HANSEN, 2009b, 398). De hecho, las fuentes lo evidencian, en algunos casos sin especificar que se salgan de la legalidad, como ocurre con las ofrendas votivas o los monumentos conmemorativos (HODKINSON, 2009, 444) pero otras veces aparecen incluso contradiciendo supuestamente los ideales y las normativas estatales, como se observa muy bien en la situación histórica de principios del siglo IV a.C. y la acumulación de riqueza por parte de ciertas familias⁴⁷³ (HODKINSON, 2001, 110). Estas actitudes matizan o contradicen de facto las costumbres licurgueas pero no hay una ruptura ideológica, pues sigue operando el arquetipo ideológico y las estructuras de control del comportamiento, como la educación o los castigos públicos. La situación de inicios del siglo IV a.C. se percibe con mayor claridad porque tenemos fuentes que hablan de la decadencia del sistema espartano, como Aristóteles; otras que lo vivieron lo obvian para enfatizar el ideal, como Jenofonte.

Es necesario, por tanto, rechazar la dicotomía *oikos-polis*, privado-público que ha sido tan habitual en los estudios sobre las esferas del género, como plantearon Kunstler (1987, 32), Just (1989, 105-125) y, más recientemente en relación con los espacios, Trümper (2012, 288-303). Hay que entender, como Kunstler, que los roles familiares y públicos son complejos e interactivos (1987, 32) y que, incluso entre los ciudadanos más “obedientes” hubo situaciones de lo más variado y también se mantuvo la libertad de actuación dentro de los *oikoi* aunque lo que se tratara de mostrar hacia el exterior fuera la obediencia al Estado.

⁴⁷³ Evidente en Platón (*Resp.*, 552a4, 555c) y probablemente causa de que finalmente se liberara la tierra por medio de la Retra de Epitadeo (Plut., *Agis*. 5,3). Asheri (1961, 47ss), Christien (1974, 215ss) y Fuks (1962, 215, n. 29) consideran que la retra permite comprar legalmente las tierras que los ricos ya habían adquirido irregularmente. Marasco (1980, 142) considera que era una forma de integrar a grupos económicamente bien establecidos pero que no eran ciudadanos. Toynbee (1913, 273-275) y Cary (1926, 186) consideraban que es una forma de que los espartanos pudieran vender su tierra para salir a trabajar como mercenarios.

La idea de Napolitano de que en Esparta se abandonó el afecto por el interés común (1985, 39) habría que reducirla exclusivamente a una forma de comportamiento público, no tanto porque se dejara de practicar sino porque en público no se exhibía o se pretendió que no se expusiera porque probablemente se entendía que la expresión de los sentimientos exhibía falta de moderación. David lo llama silencio emocional (1999, 130) que es expresión de la austeridad y el autocontrol espartanos. Muy pocas fuentes mencionan las relaciones personales entre las madres y los niños dentro del hogar porque pocas fuentes se refieren a lo que ocurría dentro de las casas. Quizás sólo la referencia de Plutarco a que las madres bañaban a los niños en vino para fortalecerles o ver si eran débiles (*Lyc.*, 16,3) podría ser considerado como una cuestión del ámbito familiar, pero Plutarco lo menciona justo después de referirse al examen de los niños por los éforos que es una cuestión pública y de interés cívico⁴⁷⁴, por lo que el baño en vino habría que verlo, igualmente, en un contexto de interés general para la comunidad⁴⁷⁵. Se insiste siempre mucho más en la importancia eugenésica de la madre porque es su responsabilidad cívica (*Xen., Lac. Pol.*, 1,4; *Plut., Lyc.*, 14,3; *Nic. Damasc., FGrHist* 90 F 103; NAPOLITANO, 1985, 21-24; BIRGALIAS, 1999, 258) mientras que la crianza de los más pequeños tenía lugar en el hogar y más que verlo directamente en las fuentes, se intuye indirectamente, al igual que intuimos que el cariño materno y paterno existía pero no se mostraba en público.

La mayoría de las escasas referencias a las relaciones afectivas madre-hijo están en las *Máximas de mujeres espartanas* donde se insiste en el sentimiento de orgullo de las madres que reciben la noticia de la muerte de sus hijos en combate por el honor de Esparta (*Mor.*, 240F2-241A2, 241C7-8) y en la deshonor de los cobardes (*Mor.*, 240F2, 241A-B6)⁴⁷⁶. Estas ideas son una transposición de lo que se esperaba que dijeran las madres de época clásica en el ámbito público⁴⁷⁷ (DELATTRE, 2012, 2), probablemente incluso existieron ya algunos de ellos en época clásica, teniendo en cuenta las citas de

⁴⁷⁴ La observación del niño y la decisión de cometer un posible infanticidio es bastante habitual en las culturas antiguas. Hay bastantes referencias a ello en fuentes griegas y especialmente en fuentes romanas. *Vid.* Dasen (2011, 297-298).

⁴⁷⁵ Hay excepciones ya que no siempre se mató a los hijos discapacitados. Ejemplo de ellos son el rey Agesilao, que era cojo (*Xen., Hell.*, 3,3) y otro caso que menciona Plutarco (*Mor.*, 241e13).

⁴⁷⁶ La deshonor en relación con la batalla está ya presente en Tirteo (fr. 10) y también en Heródoto (7,232) y en Jenofonte (*Lac. Pol.*, 9,6).

⁴⁷⁷ Además del aspecto moralizante de las mismas. Plutarco conocía la actitud de las mujeres de las familias reales y otras familias poderosas a lo largo de los siglos IV y III a.C. (*Vid.* *Plut., Agis*, 4,2; 20; *Cleom.*, 6,2; 22, 6-8; MYSZKOWSKA-KASZUBA, 2014, 87). También era consciente de la importancia de los apotegmas moralizantes para la sociedad espartana (DELATTRE, 2012, 8). Desde luego, es innegable que Plutarco conocía muy bien las formas de expresión y los estereotipos lacedemonios.

Heródoto sobre Gorgo. Los apotegmas formaban parte de la memoria social⁴⁷⁸ y representaban el arquetipo de comportamiento que reforzaba la respuesta psicológica del que escuchaba o leía las *Máximas* (FIGUEIRA, 2010, 278), probablemente ya desde el siglo VI a.C.⁴⁷⁹. Aunque este fuera el modelo de comportamiento es poco probable que no existiera un sentimiento de pérdida tras la muerte de los hijos en combate, a pesar de que las mujeres estuvieran educadas para aceptar las situaciones de la guerra e incluso primar lo comunal frente a lo familiar. Existe una referencia de Jenofonte que cita una normativa de los éforos dirigida a las mujeres tras la batalla de Leuctra, obligándolas a sufrir en silencio (*Hell.*, 6,4,16). Esta cita choca con el ideal de las *Máximas* pero prueba dos cosas: el shock provocado por la derrota de Leuctra y el intento por parte de las autoridades de confinar las expresiones sentimentales al ámbito privado con el fin de evitar un problema colectivo. También es un ejemplo de que, al menos en la época en la que escribe Jenofonte, las madres espartanas llegaron a exponer en público sus sentimientos personales tras la muerte de un hijo en la guerra aunque en una situación muy extrema. No obstante, hay que ser cautelosos porque Jenofonte mantiene su ideario respecto a la mujer que es el propio de un ateniense. Este episodio para Jenofonte no demuestra nada más que la incapacidad de controlar el dolor por parte de las mujeres (DUCAT, 1999a, 165).

En las demás fuentes filolaconias las espartanas de época clásica y las de las *Máximas* nunca aparecen llorando sino controlando las emociones. Gorgo es el paradigma de esta situación, con algo “masculino” en su forma de actuar, porque son capaces de controlarse y de actuar calmadas⁴⁸⁰, actitudes que los griegos generalmente no asociaban con las mujeres. El único caso en el que es legítimo que las mujeres lloren en público es en los funerales reales junto al resto de ciudadanos y un número de periecos e hilotas (Hdt., 6, 58, 2-3) lo que evidencia una imposición legal (SCHAPS, 1982, 209) y un fuerte componente ritualizado. En el resto de los casos, especialmente en Heródoto, siempre aparecen como mujeres emocionalmente muy estables, salvo en momentos puntuales durante ciertos episodios tardíos (Arist., *Pol.*, 1269b34-39; Plut., *Ages.*, 31,5).

⁴⁷⁸ La memoria social son hábitos reconocidos por el grupo, gobernados por normas y recordados porque prevalecen en los intereses del grupo (CONNERTON, 1989, 31-36).

⁴⁷⁹ Vid. en este bloque el capítulo “Espartanos “analfabetos” y propaganda ateniense” donde nos referimos al posible origen de los apotegmas laconios.

⁴⁸⁰ Vid. capítulo “El desnudo femenino” en el bloque V en relación con *aidos* y *sophrosyne*.

El ejemplo de Gorgo es especialmente representativo porque no es una construcción de Plutarco sino que está presente en Heródoto, autor que perfila a las mujeres como garantes de la estabilidad familiar y social (DEWALD, 1981, 97). Entre todas las mujeres a las que menciona, Gorgo es particular porque representa lo que luego será el estereotipo de las madres espartanas que expresan una opinión legítima y que se encuentran al servicio del Estado. Cicerón (Cic., Tusc., 1, 102) o Diodoro (12, 74, 3-4) describen a las espartanas como guardianas de la memoria y de la tradición, amantes de la patria y salvaguardias de la reputación de Esparta y del honor cívico⁴⁸¹ que es lo que se transmite en las *Máximas*. También Gorgo representa junto a su marido Leónidas la perfecta relación matrimonial espartana supeditada siempre a los intereses de Esparta (PARADISO, 2009, 123). Asimismo Arquidamia, la esposa de Eudamidas I (mediados del siglo III a.C.) actuó en consonancia con lo que se esperaba de una espartana al presentarse ante la *Gerusia* para reprocharles que quisieran llevarlas a Creta para salvarlas de Pirro (Pyrr., 27, 4).

La posibilidad de intervenir en el comportamiento masculino (FIGUEIRA, 2010, 275) también es uno de los elementos que las masculiniza⁴⁸² aunque es precisamente su condición de madres lo que las legitima para ello en Esparta. Esta legitimidad es lo que Eurípides utiliza para llamar débiles a los espartanos y mostrar a Hermione como una figura dominante, tanto en lo verbal (*Andr.*, 50-55) como en lo sexual (*Andr.*, 215-221, 229-231)⁴⁸³, mostrándola incapaz de dominar sus sentimientos por el esposo. Eurípides en *Andrómaca* caracteriza a Hermione como una mujer controladora y a la vez incapaz de dominarse, es decir, una mujer que no actúa conforme el rol femenino pasivo ideal (MCCLURE, 1999, 181; MILLENDER, 1999, 359) y que tiene todos los defectos propios de la mujer exagerados precisamente por la excesiva libertad que les permiten los varones. Este caso es particular porque el dramaturgo engloba la mayoría de las críticas atenienses a las mujeres espartanas y todas las deriva hacia el carácter licencioso de las espartanas como herederas de Helena cuando las visiones filolaconias las mostraban un tanto masculinizadas, pero desde un punto de vista positivo, porque los espartanos reconocían

⁴⁸¹ El honor cívico entendido como los valores de la *paideia* tradicional: *synousia*, *arete*, *sophrosyne* (ROBB, 1994, 193ss) y también de las virtudes cívicas más importantes: *andreia* y *homonoia*, como demuestran Polibio (6,45,1; 46,6-7); Diodoro de Sicilia (7,12,3-4) e Isócrates (*Panath.*, 217, 258-259).

⁴⁸² Por ejemplo, Plutarco en la *Comparación entre Licurgo y Numa* (3,9) se refiere a la virilidad de las espartanas y su supuesta participación en asuntos públicos. También dice de ellas que tenían libertad de palabra. El texto es clarísimamente una construcción de las espartanas como mujeres con atributos masculinos opuestos a los femeninos (IRIARTE GOÑI y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2008, 197).

⁴⁸³ Helena en las *Troyanas* es descrita como una mujer voraz de sexo y riqueza (983, 997).

el papel que tenían dentro de las sociedad y las educaban para actuar en consonancia con los preceptos de la *polis*. De esta manera, el autocontrol y la capacidad de hablar en público son características principales que las masculiniza a ojos de los atenienses filolaconios y los autores antilaconios niegan cualquier valor “masculino” para incidir en la pretensión de acaparar las esferas de los varones.

Sólo existen en época tardía, en la *Vida de Cleómenes* de Plutarco dos referencias al afecto personal familiar y en los dos casos la protagonista es una mujer. En una de ellas Cratesiclea aparece besando a Cleómenes al salir al exilio pero indicando la necesidad de que no les vean llorar en público (*Cleom.*, 22, 7) y otra de la misma mujer incapaz de controlarse tras la muerte de Cleómenes (*Cleom.*, 38,1). En este segundo caso, el afecto hacia el difunto se justifica por la falta de autocontrol de su madre en una situación extrema, primando las lágrimas como signo de feminidad en el momento de la muerte⁴⁸⁴. Esta referencia es un ejemplo claro de recurso trágico con un fin moralizante inventado por Plutarco (BIANCO, 2014, 587). En el otro caso, la importancia de que no les vean llorar en público indica orgullo pero también el autocontrol propio de la familia que había pretendido restaurar las normas morales de Licurgo. En ambos casos, el afecto está vinculado al papel protagonista de la madre en la política de Cleómenes como mujer virtuosa (POWELL, 1999, 399) que actúa para favorecer los intereses políticos de su hijo (BIRGALIAS, 1999, 268; HODKINSON, 2004, 117); por tanto, el afecto de la madre hacia el hijo es una cuestión pública relacionada con la devoción al Estado⁴⁸⁵.

Es perceptible, en definitiva, una forma pública e idealizada de comportarse caracterizada por la imposición de virtudes cívicas como la *sophrosyne*, la *andreia*⁴⁸⁶ o la *homonoia*⁴⁸⁷ sobre los sentimientos personales y las relaciones intrafamiliares. A pesar de esta diferencia de comportamiento entre lo social y lo personal y la probable existencia de afectividad familiar, no se puede negar que también en el ámbito de lo privado el Estado trató de actuar, centralizando la educación (POWELL, 2015, 90) e imponiendo

⁴⁸⁴ El lamento es una cuestión privada que refuerza los roles de género (MCCLURE, 1999, 41), por eso es especialmente llamativo en este pasaje. Es una espartana tomando el rol femenino general en el luto por la muerte.

⁴⁸⁵ Franco considera que la capacidad de mostrar una devoción extrema es una forma de *sophrosyne* femenina hasta el punto de dejarse morir por ello (2015, 124).

⁴⁸⁶ *Andreia* entendida como masculinidad y valor a la vez (Thuc., 2,39,1--4; Arist., *Pol.*, 1338b), seguramente la virtud más relevante de la forma de ser espartana desde el siglo V a.C. (SCOTT, 2017, 34-53), o incluso desde antes.

⁴⁸⁷ *Vid.* Daverio Rocchi (2013, 13-29) y Hodkinson (2006, 129). Este último considera que la *homonoia* se convierte en un *topos* espartano en el siglo IV a.C. pero asume que el ideal de sociabilidad cooperativa está presente desde Tucídides.

una forma de pensar y de comportarse muy concreta basada en virtudes cívicas, como vimos con las medidas de Quilón y con las imposiciones pro natalicias. La decisión de incluir una educación femenina no sólo tenía que ver con el rol eugenésico de la mujer sino también con la imposición de una mentalidad que trascendiera lo público y estuviera presente en los aspectos más privados de las familias; al fin y al cabo, la familia seguía siendo la institución básica fundamental⁴⁸⁸ para mantener la continuidad del Estado (Arist., *Pol.*, 1259b3) y la mujer era una pieza clave en el entramado familiar, especialmente durante la infancia de los hijos.

La mejor forma de hacerlo es durante la primera fase de la vida de los niños que los espartanos situaban a los 7 años (DEN BOER, 1954, 233; BARCLAY, 1959, 64; BIRGALIAS, 1999, 299; DUCAT, 2006a, 86), cuando su vida se circunscribe únicamente al ámbito familiar, por eso Satre (2011, 23) dice que parece como si las madres fueran las encargadas de toda la educación primaria de los niños. Es un momento de educación completamente privada pero crucial para la creación de la identidad del niño porque en torno a los siete años (Plut., *Lyc.*, 16,7) ya tiene una personalidad propia (FRENCH, 1997, 244; DUCAT, 2006a, 124), como había observado el propio Platón (*Resp.*, 377a-b). Es la fase de creación de un código de memoria, en palabras de Connerton, donde están asentadas las bases emocionales y morales que el niño va a mantener a lo largo de su vida (1989, 28).

En este momento, seguramente parte de la enseñanza moral y de comportamiento tiene mucho que ver con las fábulas y los mitos, como en el resto de Grecia (GARCÍA-GASCÓ VILLARUBIA, 2014, 45-46), aunque no nos haya llegado ninguna vinculación de estas historias con la infancia. Sí lo tenemos en la adolescencia gracias a la *gnome* del *Partenio del Louvre* en el que se evidencia un tipo de enseñanza de la virtud y las costumbres a través de ejemplos míticos⁴⁸⁹. Para los espartanos la importancia de las tradiciones antiguas, la transmisión oral y el uso de los mitos como *exempla* (Pl., *Hipp. Maj.*, 285d-e) no se vinculan explícitamente con esta fase de la vida pero sí son suficientemente relevantes para la transmisión de la virtud que es muy probable que se recurriera a ellos en la infancia en su función didáctica más primaria y simple. Esto requiere que la madre y la nodriza, en el caso de que la haya, tengan un conocimiento de estas tradiciones. La madre lo recibía en su propia educación, como evidencian los

⁴⁸⁸ *Contra* Lacey (1968, 207) que considera que la familia se suprime por los intereses estatales.

⁴⁸⁹ *Vid.* capítulo “El mito de los Hipocoóntidas” del bloque III.

partenios, pero también de manera inconsciente a través de las historias contadas en el propio hogar. El control sobre las formas de transmisión era muy importante en una situación así para la gestión de la ideología que se quería imponer.

Hasta este momento los niños solían estar más ligados a la madre que al padre por el simple hecho de que la madre se encontraba junto a ellos mientras que el padre estaba presente en las actividades privadas de gestión de los intereses familiares y también en las públicas y en las obligaciones del ciudadano. Esto supone que es una fase también muy relevante para la construcción del género (BEAUMONT, 2013, 198) donde era especialmente relevante el comportamiento de la madre porque era el modelo más cercano, lo que no significa que se feminizara a los niños, ni mucho menos. Seguramente la imagen masculinizada de las espartanas venga precisamente de esta necesidad de criar a hijos virtuosos que, desde fuera, se veía como una actitud poco maternal.

A partir de los 7 años los niños seguramente empezaran a tener una mayor relación con el padre, en cuanto a la educación se refiere, una vez salían de esta fase de edad durante la infancia y empezaban a practicar actividades en público, es decir, una vez la educación salía del ámbito privado y el Estado y los ciudadanos se encargaban de la mayor parte de su formación.

En el instante en que entraban a formar parte de las *agelai* las mujeres que más presentes estaban en las vidas públicas de los niños eran sus coetáneas, las que estaban siendo educadas en paralelo a ellos, también en un contexto público. Las madres, aunque probablemente no tenían las restricciones sociales que sí había en otras comunidades, seguían estando presentes en la vida privada de sus hijos que es donde Plutarco sitúa las *Máximas*, lo que no significa que no lo estuvieran también en ámbito público. Según Plutarco, las mujeres estaban junto a los varones en la procesión que tenía lugar cuando un nuevo miembro entraba en la *Gerusia*. Luego en las *syssitia* se celebraba esta entrada y el homenajeado daba una proporción de su comida a las mujeres de su familia como regalo de excelencia (Plut., *Lyc.*, 26,4). Esta muestra de respeto confirma la buena consideración social que en Esparta se tenía por las mujeres de la familia, reconociendo la excelencia femenina junto a la masculina (BERNARD, 2003, 128; FIGUEIRA, 2010, 271) en una celebración pública pero muy vinculada a la gloria familiar del ciudadano que está siendo honrado.

Una vez más, la relación afectiva madre-hijo se expone en Plutarco sólo en ámbito público si supone una cuestión de orgullo cívico cuando el hijo ha actuado conforme a las virtudes principales, *andreia* y *homonoia* (DAVERIO ROCCHI, 2013, 13-15). Ocurre lo mismo en las *Máximas* donde las madres generalmente se enorgullecen del papel de sus hijos en su ciudad pero sólo en situaciones de guerra (MYSZKOWSKA-KASZUBA, 2014, 79) y con hijos adultos. Sólo hay una excepción (Plut., *Mor.*, 241d,9) que resulta muy interesante porque la espartana expone su orgullo por sus cuatro hijos “muy completos” (κοσμιωτάτους) fuera de cualquier contexto bélico. Lo interesante de este apotegma es que ella misma asume la responsabilidad de la crianza de manera muy similar a como lo hace Gorgo al responder a la extranjera, adjudicándose su papel eugenésico y cívico por encima de todo, pero insistiendo no sólo en la descendencia sino en la crianza como un deber de Estado (MYSZKOWSKA-KASZUBA, 2014, 87). Sin embargo, sólo en las *Máximas* en las que las madres repudian a sus hijos por la deshonor parece que existe una responsabilidad por la educación de los hijos, y no sólo por el parto o la crianza, porque los hijos han decidido no tomar el camino enseñado por ellas mismas (*Mor.*, 241a, 1,3,4; 242a19) que es el camino de la gloria heroica y del honor (Plut., *Mor.*, 238b-c). No hay que perder de vista que el propio Plutarco recomienda para la educación de los niños que la madre sea la que los críe (*Mor.*, 1a-17c), lo que seguramente influye en su modo de interpretar los métodos de crianza y educación de las espartanas.

También hay que tener en cuenta que en una sociedad como la de la Esparta licurguea del siglo V a.C. todo estaba dominado por la costumbre y la guerra tenía una presencia importante. El rol de la madre era fundamental para mantener la identidad comunal y los valores tradicionales desde la primera infancia⁴⁹⁰. Plutarco sitúa prácticamente todas las *Máximas* en un contexto bélico⁴⁹¹ para ilustrar bien situaciones donde el honor y el deshonor son claramente visibles. El coraje es la virtud cardinal en la Esparta de época clásica (SCOTT, 2017, 50), junto con el autocontrol, lo que podría ser

⁴⁹⁰ Tampoco es un caso excepcional que se use políticamente en el mundo antiguo el rol de la madre, como evidencia el estudio de Hackworth y Salzman-Mitchell donde inciden en la cuestión (2011, 3). El caso espartano, en cambio, se caracteriza porque es parte de la función de la madre.

⁴⁹¹ Existe una exageración mayor en este sentido. Dice Eliano que las madres tienen un rol importante en el funeral de los hijos porque revisan el cuerpo de los hijos para ver si tienen más heridas por delante que por detrás y si es así le honran en los funerales (*VH*, 12,21). Ducat dice que, a pesar de la exageración, la revisión de los cuerpos debió ser una práctica real (1999, 163) porque lo mencionan Tirteo (fr. 11W) y Diodoro (16,63,4).

un indicio de que la imagen que nos está dando Plutarco se asemeja bastante a la realidad clásica (SCOTT, 2017, 37).

El ideal de mujer tampoco debió ser muy diferente en época clásica dada la importancia de la disciplina y las críticas de Aristóteles y Eurípides al supuesto “poder” de las mujeres por su capacidad de hablar en público, tener propiedades, etc. Platón también entiende en la *República* este papel de la madre (456d-e). Las mujeres espartanas estaban integradas en el código de valor cívico⁴⁹² (LENDON, 1997, 113; SCOTT, 2017, 39-40), aunque no tanto como para reducir su papel a un mero refuerzo de la solidaridad masculina como dice Cartledge (1987, 27). La mujer transmite los valores guerreros y cívicos a los niños pequeños en un ámbito principalmente privado que luego es continuado por los agentes estatales en ámbito público. Creo que es innecesario ver la supuesta hipermasculinización de los hijos por la no presencia de la madre a partir de cierta edad, como plantea Kunstler (1987, 35-36) o incluso la solidaridad femenina madre-hija⁴⁹³ de la que habla French (1997, 263) en referencia a la presencia de las niñas en el hogar frente a la ausencia de los niños a partir de los siete años. Ellas mismas reciben esos valores colectivos porque viven en la misma sociedad que los hombres y son educadas por sus madres y por agentes públicos que han recibido la misma filosofía de vida.

En este sentido, probablemente tenga más sentido aceptar el planteamiento de Figueira que insiste en que la hipermasculinización y la ginecocracia en realidad son dos formas de ver el mismo fenómeno (2010, 283) que se retroalimenta porque las madres educadas en una mentalidad tradicionalista y unos valores concretos de fuerte calado militar transmiten ese pensamiento a sus hijos (POMEROY, 2002, 4). Es un ejemplo muy claro del planteamiento teórico de Hérítier (1996, 217-218):

El mito legitima el orden social. Sin embargo, no todas las sociedades han elaborado mitologías propiamente dichas para "fundamentar" la dominación masculina y darle sentido. Pero todas tienen un discurso ideológico, un cuerpo de pensamiento simbólico que desempeña esta misma función de justificar la supremacía del hombre a los ojos de todos los miembros de la sociedad, a los de

⁴⁹² Cartledge lo identifica con un código de valor guerrero (1987, 26)

⁴⁹³ Esta supuesta solidaridad es para French una forma de relación afectiva también. No tenemos nada en Esparta que lo indique o lo desmienta pero, como dice González González (2009, 115) hay un elevado número de referencias a la relación afectiva madre-hija en los escasos textos donde las mujeres son las que componen.

las mujeres lo mismo que a los de los hombres, pues unas y otros participan por definición de la misma ideología, inculcada desde la infancia.

Tenemos algunas fuentes que parecen incidir en que, tanto en el ámbito privado como en el público se les inculcaba esta mentalidad tan específica. Plutarco dice que los espartanos educaban a los niños desde muy pequeños para sentirse bien cuando les honraban (*Lys.*, 2,2), lo que podría retrotraerse hasta la fase inicial de la educación, entendiendo que ya las madres les infundían la importancia del honor y de la gloria heroica desde pequeños, tanto a los niños como a las niñas (Plut., *Mor.*, 227e13). La referencia también es de Plutarco, pero en un contexto diferente, en la *Vida de Lisandro*, y tenemos algunas fuentes contextualizadas en ámbito agonístico que refuerzan la importancia del honor, tanto familiar, como personal y cívico. En este sentido ideológico, la primera educación privada se integra en la *agoge* porque se impone la misma ideología a los niños tanto en el ámbito privado como en el público.

Esto también tiene implicaciones en la forma en la que vemos a la mujer ya que su integración en la vida cívica por su papel eugenésico y formativo hace que fuera de Esparta se vea a las espartanas también como mujeres guerreras⁴⁹⁴ (FIGUEIRA, 2010, 270) educadas para tal fin. Una imagen que se une a lo que ya habíamos mencionado de su supuesta influencia en los hombres⁴⁹⁵ y la consecuente debilidad de los mismos⁴⁹⁶. Hasta tal punto esto es así que ciertos autores tardíos les atribuyen la posibilidad de defender su ciudad si sus maridos no están y participar en la guerra (Plut., *Mor.*, 227d12; Cic., *Tusc.*, 2,15,36; Prop., 3,14). La noticia es clarísimamente una exageración relacionada con la inclusión de la mentalidad guerrera en la memoria colectiva y la participación de la mujer en la *paideia* (NAPOLITANO, 2013, 52-53). A ello hay que añadir la imagen pseudomítica de las espartanas, cercana a Atalanta e incluso a las Amazonas, y la que Platón dibujó en su utopía inspirada en muchas ocasiones en las instituciones y costumbres lacedemonias y cretenses (ERNOULT, 2007, 175ss).

No tenemos ninguna referencia real a espartanas entrando en combate⁴⁹⁷, de hecho Platón critica que las mujeres no participen en la guerra y usa como ejemplo Esparta

⁴⁹⁴ Quizás también contribuye a reforzar el tópico la existencia de cultos de Afrodita guerrera. En el capítulo de Helena me refiero a varios de ellos.

⁴⁹⁵ En el bloque V dedicado al deporte me refiero también estas cuestiones en mayor profundidad.

⁴⁹⁶ Un ejemplo muy conocido es el contraste que hace Tucídides en el discurso fúnebre de Pericles entre la *andreia* de los atenienses frente a la de los espartanos dominados por sus mujeres (Thuc., 2,35-46).

⁴⁹⁷ En época helenística sí aparecen en las fuentes mujeres entrando en combate pero siempre son reinas o princesas y muchas veces extranjeras (LOMAS, 2004, 45-48). Para Esparta no hay ningún caso. Lo que no

(*Leg.*, 806b) porque es lo más cercano a su ideal platónico en el que las mujeres tienen que entrenar con armamento ligero (*Leg.*, 834a; POWELL, 2004, 139). No obstante sí están presentes de otras formas en el conflicto. Una de las referencias es el *aition* del rito de Afrodita *Enoplios*, armada, en la Primera Guerra Mesenia, según el cual las espartanas en armas habían conseguido frenar la entrada de los mesenios a Esparta y, cuando los espartanos fueron a atacarlas pensando que eran mesenios, ellas se desnudaron para evitarlo (Lactant., *Div. Inst.*, 1,20,29-32). Esta referencia busca explicar cómo se fundó el rito de una Afrodita guerrera y la relación que en Esparta tienen el amor y la guerra⁴⁹⁸.

Otro ejemplo de la presencia de espartanas en la guerra es la cita de Aristóteles a la actitud de las mujeres cuando los tebanos invadieron Laconia (Arist., *Pol.*, 1269b34-39), también presente en la *Vida de Agesilao* (31,5). Según el filósofo estagirita las espartanas estaban tan asustadas que con sus gritos causaban más confusión que el enemigo. El miedo debía de ser totalmente normal teniendo en cuenta que nunca nadie había conseguido invadir laconia (Plut., *Ages.*, 31,7-8), y que los espartanos estaban muy orgullosos de no tener murallas porque sus únicas murallas eran los ciudadanos (*Lys.*, 33,7)⁴⁹⁹. Lo que Aristóteles dice es que, en realidad, las espartanas no se diferenciaban de las demás mujeres⁵⁰⁰ y eran tan miedosas y débiles como el resto⁵⁰¹, mientras que Plutarco excusa a las mujeres. En la referencia de Plutarco sobre el reproche de la reina Arquidamia ante la decisión de la *Gerusia* de enviar a las mujeres a Creta (*Pyrr.*, 27, 4) la actitud de la reina es totalmente diferente. La decisión de las mujeres fue quedarse y participar en la defensa de la ciudad dentro de sus posibilidades. El contraste entre ambas historias muestra perfectamente la diferencia de las finalidades de ambos discursos. Aristóteles trata de romper un tópico muy bien arraigado en la mentalidad colectiva

quiere decir que no participen en la guerra de otras maneras, tanto en el hogar, incitando la valentía, como en los funerales tras las batallas, el cuidado de las armas, defendiendo la ciudad tirando tejas al enemigo (GRAF, 1984, 246), etc. El tema está de actualidad y la bibliografía es bastante reciente, salvo los trabajos pioneros de Graf (1984) sobre mujeres, religión y guerra; de Schaps (1982) y de Barry (1996) sobre la actuación de las mujeres en tiempos de guerra. De lo más actual, es muy recomendable el trabajo de Loman (2004, 34-54), el de Powell (2004, 137-150) y la obra colectiva editada por Fabre-Serris y Keith (2015).

⁴⁹⁸ Vid. Valdés Guía (2005a).

⁴⁹⁹ Powell establece una relación entre las mujeres y la defensa detrás de los muros (2004, 146) pero en Esparta no había muros, por eso las mujeres aparecen en una actitud incontrolable, porque nunca había sido necesario construir murallas. Las primeras se construyen precisamente tras la invasión tebana, dejando Amiclas a su suerte (CHRISTIEN, 2006, 168-171), aunque ya las había desde la Guerra Arquidámica en la costa (Thuc., 4,57).

⁵⁰⁰ Cf. Powell (2004, 140-141) que entiende el texto como una crítica al comportamiento de las espartanas en ese momento en comparación con la actitud de otras mujeres tirando tejas (Thuc., 2,4,2; 3,74,1) o intentando ayudar.

⁵⁰¹ Dice Jenofonte (*Oec.*, 7,25) que las mujeres tienen más miedo naturalmente que los hombres.

porque desde Homero la masculinidad estaba intrínsecamente ligada a la actividad física y marcial⁵⁰² (BASSI, 2003, 34). No rompe con la relación masculinidad-guerra sino que intenta situar a las espartanas en su feminidad negativa⁵⁰³. En cambio, Plutarco insiste en el tópico de las espartanas al servicio de la comunidad que actúan en la guerra incentivando el valor y las virtudes de los ciudadanos, es decir, participando de una manera no hoplítica en el conflicto (NAPOLITANO, 2013, 58), como se las ha educado para actuar. Esta perspectiva se potencia probablemente a partir de las reformas de Agis IV y Cleómenes III (NAPOLITANO, 2013, 67) cuando las mujeres de los reyes actúan como “Gorgo rediviva”, renunciando a la individualidad en favor del beneficio de la comunidad y, especialmente, en favor de la legislación ancestral licurguea y contra los intereses personales que se habían ido imponiendo desde el final de la Guerra del Peloponeso.

En definitiva, frente al estereotipo foráneo de la espartana masculinizada, para los espartanos sus mujeres seguramente eran tan femeninas como cualquier otra mujer. La feminidad en Esparta no se dibuja como oposición al hombre sino integrada dentro de la sociedad masculina como un elemento que cumple una función fundamental, como se ve en el *aition* del rito de Afrodita Hoplismene donde se integran los valores masculinos con la sexualidad femenina. La feminidad de las espartanas, por lo tanto, tiene mucho que ver con los valores que transmiten dando una imagen de mujeres masculinizadas porque son valores tradicionalmente asociados al varón como la *andreia* o la *arete* pero adaptados a su rol de género (MIRÓN PÉREZ, 2012, 252-253).

Como vemos, los indicios y las fuentes tardías parecen dar un importante rol educativo a la madre; no obstante, tenemos constancia por varias fuentes de la existencia de nodrizas en Esparta. Según Plutarco, los niños eran criados por niñeras especializadas (Plut., *Lyc.*, 16,4). Su papel debió ser muy relevante porque Plutarco dice que las contrataban fuera de Esparta por su buena preparación (Plut., *Lyc.*, 16,4) y en las Ticenidia⁵⁰⁴ en honor de Ártemis Coritalia (3,18,6) estaban presentes durante el sacrificio del cochinito a la divinidad llevando a los niños que habían cumplido un año (Athen., 4,139a-b). Es muy probable que tuvieran un papel propio y fueran ellas mismas las

⁵⁰² Y no tanto a la sexualidad como planteaba Winkler (1990, 45-70). Cf. Fox (1998, 6-19).

⁵⁰³ Este fragmento también tiene mucho que ver con la visión gineocrática de Aristóteles y pretende decir que las espartanas son como cualquier otra mujer y no tiene sentido que se las valore tanto y se les permita tanto poder y tantas libertades en Esparta. Minimiza la importancia eugenésica de las espartanas.

⁵⁰⁴ Precisamente *tithe* es enfermera o niñera (CALAME, 1977, 1, 297).

korithalistriai (NILSSON, 1995, 184-185) que danzaban en el santuario porque una de las niñeras de Apolo se llamaba Coritalia precisamente (Plut., *Mor.*, 657e). Si tenemos en cuenta la referencia de Plutarco en la *Vida de Licurgo*, es casi seguro que las niñeras no eran espartiatas⁵⁰⁵ porque las llama siempre laconias y porque no tiene sentido que las espartanas aceptaran trabajar para otras familias de su misma condición social si la ley eximía a las mujeres incluso del telar (Xen., *Lac. Pol.*, 1,4). Además, Plutarco en la *Vida de Agesilao* se refiere a las sirvientas hilotas de la casa de Timea (*Ages.*, 3,1-2), seguramente refiriéndose a las niñeras (LACEY, 1968, 200; NAPOLITANO, 1985, 32⁵⁰⁶), lo que no excluye que también pudiera haberlas periecas. Probablemente esto indica que los que tenían niñeras eran sólo los sectores más acomodados de la ciudad. Dice Heródoto que la futura esposa de Aristón fue llevada siendo una niña a Terapne por su propia niñera para que la diosa la embelleciera (6,61). En este caso, como en el de Timea, se están refiriendo a muchachas de familias muy acomodadas y no podemos saber si era una generalidad.

Estas noticias parecen contradecir la idea de que las espartanas criaban a sus hijos. Probablemente no fuera así en todos los casos, pero la incidencia en la preparación de las nodrizas indica que tenían un papel importante también dentro de la educación. Dice Plutarco en su tratado de la *Educación de los Hijos* (5c) que la nodriza no debía elegirse al azar, sino ser moralmente intachable. Seguramente en Esparta se buscaba que la nodriza tuviera esta característica, de ahí la formación de las mismas. No resulta fácil establecer la distinción en esta fase de edad entre crianza y educación, por lo que seguramente se pretendiera que la nodriza fuera lo más fiel a la familia que servía con el fin de que no hubiera contradicciones en las ideas que el niño aprendía.

Aun así, en la Esparta clásica cuando ya había habido levantamientos de hilotas, resulta dudoso que una madre dejara al cargo de la crianza de sus hijos a una niñera hilota, a pesar de que fuera laconia, si lo que se pretendía era que el niño adoptara una mentalidad muy concreta. Es probable que el trabajo de la niñera estuviera más encaminado al control de las actividades del niño, a la limpieza y al cuidado, mientras que la madre estaba presente supervisando todo lo que ocurría en el hogar e inculcando una mentalidad muy específica en sus hijos, seguramente la de la *polis* si admitimos que las espartanas de

⁵⁰⁵ De hecho, es poco habitual que sean libres (DASEN, 2011, 307-308).

⁵⁰⁶ French (1997, 260), en cambio, cree que no eran hilotas sino de una categoría intermedia como *hipomeiones* o *neodamodeis*.

época clásica, como sus maridos, aceptaban su lugar y contribuían activamente en el adoctrinamiento de los niños⁵⁰⁷ (MYSZKOWSKA-KASZUBA, 2014, 84). Las fuentes insisten en el respeto de los espartanos por las leyes porque la obediencia era una de las características principales del modelo formativo (Thuc., 1,84; Xen., *Lac. Pol.*, 2; 14,1; Plut., *Lyc.*, 13,1-2) que convierte la *homonoia* en parte del comportamiento natural del individuo (DAVERIO ROCCHI, 2013, 20)⁵⁰⁸. Las mujeres mismas habían sido educadas para anteponer el bien de la ciudad al suyo propio y vincular lo individual a lo colectivo, guiando de esta manera a los hombres (RICHER, 2017, 538) fomentando el honor mediante la vergüenza. Como dice Figueira, habían sido condicionadas culturalmente a hacer ciertas elecciones (2010, 283), al igual que todos los integrantes del grupo ciudadano.

No obstante, sí tenemos referencias a momentos donde el interés familiar y personal no se subordinó o se interconectó con el interés cívico. A principios del siglo IV a.C. acabó primando el interés familiar y personal por todos los problemas derivados de la oligantropía, como el acaparamiento de tierras y metales por parte de ciertos individuos y el consecuente empobrecimiento de grandes sectores de la población⁵⁰⁹, y del nuevo imperialismo lacedemonio (Arist., *Pol.*, 1270a15-39; 1306b36-1307a2). Se dio una situación paradójica en la que la realidad social era una constante contradicción con las normas morales y sociales a la vez que se intentaba mantener la tradición (CARTLEDGE, 1987, 160-179). En esta situación French propone que hubo un cambio en la forma de criar a los niños y que las mujeres dejaron de prestar especial cuidado en ello para centrarse en sus clientelas y el control de sus bienes, por eso la sociedad dejó de seguir practicando la forma de vida licurguea (1997, 243-244, 257-259). En realidad, no tenemos

⁵⁰⁷ En general, se entiende que en las *Máximas de mujeres espartanas* Plutarco está definiendo una identidad en virtud de un modelo ideal que era el que los admiradores de Esparta consideraban para las mujeres espartanas de época clásica (DELATTRE, 2012, 3), aunque hay visiones que consideran que la tradición es propiamente espartana (KUNSTLER, 1986, 35; FRENCH, 1997, 249).

⁵⁰⁸ Dice Plutarco que los herederos al trono no llevaban a cabo la *agoge* porque con ella aprendían a obedecer, cosa que no era necesaria para los reyes (*Ages.*, 1,2-4).

⁵⁰⁹ Vid. Figueira (1984, 90) sobre la influencia del dinero en este momento. Aristóteles dice que buena parte de este grupo eran mujeres y achaca a éstas, y al supuesto poder que los espartanos les habían dado, la situación crítica de Esparta, aunque la capacidad de heredar y gestionar sus tierras venía de antes (PIPER, 1979-1980, 6; HODKINSON, 2004, 104-106; FLECK, 2009, 231; *Contra* DUCAT, 1998, 393). La novedad es que la muerte de los ciudadanos en la guerra había provocado que más mujeres de lo normal fueran herederas en este momento, por eso a partir del siglo IV a.C. aparecen muchas mujeres con grandes riquezas y clientelas (BRADFORD, 1986, 13-18) que probablemente ya existían de antes (HODKINSON, 2001, 96). Se ha calculado que estas mujeres herederas pudieron poseer el 40% de las tierras de labor (CARTLEDGE, 1987, 167). Esta situación se perpetuó en momentos posteriores (MOSSÉ, 1991b, 138-153).

ninguna fuente que hable de ello tampoco para el siglo IV a.C. Es muy probable que la situación cambiara, no porque las mujeres dejaran de cuidar a sus hijos, sino más bien porque la riqueza y la distinción social que se estaba fomentando tras el fin de la Guerra del Peloponeso provocó que la tendencia individualista también se insertara en el modo de educar a los hijos, recuperando formas de expresión de la riqueza y de diferenciación social que en Esparta habían quedado en un plano secundario a lo largo del siglo V a.C. De todos modos, la existencia de niñeras no es indicativo de que a partir de este momento la crianza de los niños dejara de estar supervisada por los padres porque las referencias a las niñeras remiten a momentos muy distintos de la historia de Esparta.

Hasta ahora el análisis se ha centrado en la relación entre las madres y los hijos en dos fases de edad, la primera infancia y la etapa adulta. Aunque es probablemente el caso más evidente de la participación de la mujer en la *agoge* masculina, el papel de las mujeres como transmisoras del mensaje moral (POWELL, 2010, 159) fue más general, no siempre asociado al rol materno. No sólo las madres daban una educación inicial a sus hijos sino que a lo largo de su vida la inculcaban en los hijos y esposos, incitando a los guerreros y perpetuando la ideología bélica⁵¹⁰ (LOMAN, 2004, 35, 38). La noticia de Plutarco (*Lyc.*, 14,5) donde dice que las muchachas espartanas estaban presentes criticando o adulando a los jóvenes en las actividades públicas las hace formar parte del mecanismo cívico de adoctrinamiento en el que toda la sociedad participaba controlando el comportamiento de los individuos.

La *paideia* clásica se diseñó para que los ciudadanos fueran partícipes de la educación de los niños y las niñas (LÉVY, 1997, 156-157; DUCAT, 1998, 387) sin necesidad de que fuera una educación privada. Por un lado, a través de la existencia de los *eirenes*⁵¹¹, jóvenes que ya habían terminado la *agoge* pero que aún estaban iniciando la última fase antes de ser considerados adultos completos (BIRGALIAS, 1999, 62). Estos *eirenes* aún podían ser reprimidos y castigados si se habían pasado con la reprimenda de los niños (Plut., *Lyc.*, 18,6), lo que corrobora el estatus no enteramente ciudadano de este grupo. Por otro lado, por los *paidonomoi*, que eran magistrados elegidos para controlar la educación de los jóvenes (Xen., *Lac. Pol.*, 2,2; Plut. *Lyc.*, 17,2).

⁵¹⁰ Esparta no es el único lugar donde las mujeres aparecen incitando a la guerra. *Vid.*, Schaps (1982, 196-198).

⁵¹¹ También *bouagor* (Hsch., s.v. βουαγόρ). La edad de estos *eirenes* ha sido discutida. Generalmente se entiende que estaban entre 20 y 22 años pero algunos lo incluyen en la *agoge* (CARTLEDGE, 2001d, 87; DUCAT, 2006a, 11) mientras que otros consideran que ya son adultos (MICHELL, 1952, 171; TAZELAAR, 1967, 136; LUPI, 2000, 29).

La referencia de Jenofonte sobre esta magistratura implica que se consideraba muy importante para el funcionamiento de la ciudad porque controlaba los mecanismos de adoctrinamiento claves para el buen funcionamiento cívico. Además, Jenofonte dice que, cuando no estaba el *paidonomos*, Licurgo hizo que los demás ciudadanos tuvieran la responsabilidad de participar de la educación de los jóvenes infringiendo castigos si era necesario (Xen., *Lac. Pol.*, 2,2).

Prácticamente todas las fuentes clásicas inciden en el esfuerzo, el sufrimiento y el castigo como elementos caracterizadores de la educación espartana (Thuc., 1, 84,4; 2,39,1; Arist., *Pol.*, 1338b, 24-32; VERNANT, 2000, 157; POWELL, 2015, 99; RICHER, 2017, 526, 534-535), no sólo a través de prácticas como la obligación de ir descalzos (Xen., *Lac. Pol.*, 2,3; Plut., *Lyc.*, 16,12), de dormir en jergones (Plut., *Lyc.*, 16,13), o incluso de recibir una porción de comida insuficiente (Xen., *Lac. Pol.*, 2,5), sino también a través del castigo corporal infamante (FINLEY, 1981, 28) como la flagelación (Xen., *Lac. Pol.*, 2,1; *Anab.*, 4,6,15; Pl., *Leg.*, 633b)⁵¹² y otras formas de violencia (Pl., *Resp.*, 8, 548b) en las que también participaban ellos mismos a través de actividades ritualizadas como la *diamastigosis*, la *crypteia* o el enfrentamiento en el Platanistas⁵¹³ que fomentaban el honor y la vergüenza entre los jóvenes (LENDON, 1997, 114; POWELL, 2015, 99-100).

El control de las actividades de los jóvenes era prácticamente constante y las muchachas actuaban de esta represión mediante la mofa y la crítica. La crítica aparece en Esparta como un elemento que fomentaba la búsqueda de la honra dentro del grupo ciudadano, incluidas las mujeres, creando una “cultura de la vergüenza y de la culpa”⁵¹⁴ donde la mala reputación o la mala opinión es contraria a *arete*, como ocurre en las *Virtudes de Mujeres* de Plutarco (MIRÓN PÉREZ, 2012, 226). Las fuentes manifiestan que los diferentes sectores de la sociedad podían adoptar indistintamente la posición del represor

⁵¹² Es necesario puntualizar que el castigo corporal no sólo es un elemento educativo en Esparta, también en Atenas. En la cerámica ática aparece una caña como elemento caracterizador de la educación para representar escenas escolares (GOLDEN, 2003, 24).

⁵¹³ Probablemente de época romana la lucha del Platanistas y la flagelación de los efebos en la *diamastigosis*. Vid. capítulo “Ártemis” en el bloque VI.

⁵¹⁴ Uso los términos acuñados por Ruth Benedict donde la “cultura de la vergüenza” está vinculada a la opinión pública pero la “cultura de la culpa” viene dada por uno mismo. La vergüenza para Benedict, y para Dodds (1997, 30), viene de los demás y la culpa está vinculada a la idea del honor propio (BENEDICT, 1947, 223). Ambos conceptos aparecen aquí unidos porque no tiene sentido separarlos, al menos en Grecia. Esta división ha sido bien criticada por Cairns debido a la rigidez de la definición de Benedict (2002, 28, 32).

y del reprimido con el fin de que todos acabaran supeditados a *aidos*⁵¹⁵, el pudor (Xen., *Lac. Pol.*, 2,2; 3,4). El esfuerzo por evitar la vergüenza propiciaba el respeto por las leyes al igual que, según Cerezo Magán, el reproche motivaba la *andreia* (1996, 79). No obstante, si nos atenemos a las fuentes, los que más sufrían la posición del reprimido eran los niños y los jóvenes varones. Dicen Aristófanes (*Nub.*, 961-1023) y Jenofonte (*Lac. Pol.*, 14,4) que los muchachos eran modestos y tímidos, referencias claramente vinculadas con *aidos* porque la vergüenza propia implica respeto a algo superior que en este caso son los demás ciudadanos. De hecho, el verbo αἰδέομαι significa, aparte de sentir vergüenza o pudor, respetar (CAIRNS, 2012, 13). Está claro que los sufrimientos a los que eran sometidos eran efectivos a la hora de crear en ellos una actitud sumisa.

Esto no significa que no adoptaran también la otra posición, pero sólo dentro del grupo de *paides*. Plutarco y Jenofonte atestiguan que los jóvenes iban a la *lesche* a escuchar a los adultos y a aprender a criticar a sus compañeros (Plut., *Lyc.*, 12,6-7; Xen., *Lac. Pol.*, 5,6). Nobili considera que esta actitud de los niños es un elemento de la cultura de la culpa (2013, 88) pero hay que entenderlo más bien desvinculado de la idea de Benedict. Aunque ellos mismos aprendieran, mediante la observación, a participar de la crítica, su aprendizaje por observación es un mecanismo más de adoctrinamiento. Esparta es una cultura de la vergüenza y de la culpa porque todo propicia que los niños busquen el honor, porque se les educa para que lo deseen y se les obliga a la fuerza a que rechacen todo lo que implica deshonor.

La noticia de las muchachas criticando y mofándose⁵¹⁶ de los jóvenes que actuaban cobardemente también revela su posición represora en ese momento como agentes del Estado (POWELL, 2015, 90) pero sin la legitimidad para castigar que sí tenían las madres y los ciudadanos. La risa burlona fue fundamental a la hora de consolidar la jerarquía social y las normas y valores del código social (DAVID, 1989a, 17; HALLIWELL⁵¹⁷, 1991, 281-282, 285; LENDON, 1997, 112), como también vio Vernant

⁵¹⁵ Para el concepto de *aidos*: Cairns (2012).

⁵¹⁶ La burla también está presente en otras comunidades en contextos rituales y con las mujeres como protagonistas, como en las Tesmoforias (*vid.* VALDÉS GUÍA, 2015, 9-25), el festival de Demeter Musia en Pelene, la Hibrística en Argos, entre otros rituales. En todos ellos las protagonistas son las mujeres insultando a los hombres o a otras mujeres (O'HIGGINS, 2001, 143). En Esparta también está en ámbito ritual pero sin confirmar, en los *komoi* de la cerámica y en las máscaras grotescas del santuario de Ortia.

⁵¹⁷ Halliwell examina también el valor moral de la risa pero en un sentido más general, no exclusivamente espartano (1991, 280).

en las danzas enmascaradas grotescas del santuario de Ortia⁵¹⁸ (2000, 161). La presencia del culto a los *pathemata* (Plut., *Lyc.*, 25,4; *Cleom.*, 9,1; RICHER, 2012, 45-135), especialmente la risa y el miedo son un claro argumento a favor de la funcionalidad de la burla para fomentar la rivalidad⁵¹⁹. A través de la risa, en un contexto claramente delimitado⁵²⁰, las muchachas no adoptaban una posición jerárquica superior a la de los jóvenes, como sí hacían las madres, pero de todos modos reprimían la actitud de sus coetáneos contraria a lo que la *polis* esperaba de los ellos. Las muchachas se situaban temporalmente en un plano moral superior, como lo hacían los mismos niños al aprender los mecanismos de la crítica en la *lesche*, y lo hacían usando un elemento que Aristóteles consideró natural para los niños y jóvenes al llamarlos φιλογέλωτες (*Rhet.*, 2,1389b10-12). La referencia de Aristóteles lleva intrínseco el escaso autocontrol de la juventud (HALLIWELL, 1991, 284) pero en el caso de los espartanos se inserta en un clima de dominio institucional.

De la misma manera que la crítica y la risa funcionaba creando vergüenza y deshonor al fomentar el deseo de comportarse acorde a la normativa moral (DELAHAYE, 2011, 12), las alabanzas provocaban el reconocimiento del honor y del buen comportamiento cívico, favoreciendo un comportamiento que sí era afín a los intereses de la Esparta clásica.

Es de imaginar que seguramente también las niñas recibían castigos o reprimendas pero, si su educación tenía una mayor presencia en el hogar que la de los muchachos, sólo podemos conocer los momentos en los que estaban en público. Las fuentes filolaconias mencionan la castidad de las mujeres espartanas (Plut., *Lyc.*, 14,7). Si tenemos en cuenta la posibilidad de criticarse entre los muchachos, es probable que entre ellas ocurriera algo similar, adoptando la actitud de represora y de reprimida dependiendo de la situación.

El coro, o alguna otra forma de organización en el ámbito deportivo, puede ser que actuaran en este sentido, tomando a la corego de manera muy similar a como el *eiren* dirigía a los niños en las *agelai*, aunque de manera menos extrema, cuando se encontraban realizando actividades públicas como en el deporte (Plut., *Lyc.*, 14,3). El resto del tiempo

⁵¹⁸ Vid. capítulo “Ártemis” en bloque VI donde menciono la risa en la relación entre Ártemis y Dioniso vinculado a danzas extáticas.

⁵¹⁹ Probablemente la función de los *pathemata* fuera afianzar el *ethos* lacedemonio en un sentido religioso (FLOWER, 2017, 443), lo que probablemente nos esté hablando de unos cultos, bien creados en época clásica o a partir de la segunda mitad del siglo VI a.C., o bien preexistentes pero fomentados a partir del clasicismo.

⁵²⁰ Y performativo, como plantea Pellizer al analizar las formas de la risa en Grecia (2000, 47).

lo pasaban en el hogar con su madre. No obstante, el papel de la corego seguramente en época clásica varió para adoptar un rol de líder no sólo en sentido jerárquico sino también como agente estatal específico, tanto en ámbito coral como en el deportivo⁵²¹. El coro, además de integrar en la sociedad a las muchachas (ZWEIG, 1993, 263) y enseñarles modos de comportamiento y normativas morales, también actuaba como nexo de unión dentro del subgrupo con el mismo rol, es decir, daba uniformidad al grupo femenino que conformaba el coro situando a las distintas componentes en un mismo papel, favoreciendo un comportamiento similar y seguramente criticando conductas fuera del *status quo* que también observaban los asistentes a las ceremonias corales.

El control público del comportamiento femenino se hacía en la exposición durante las ceremonias donde también estaban presentes los varones. Parece ser que en las procesiones de muchachas no había ninguna restricción a los hombres (Plut., *Lyc.*, 14,4)⁵²² y tenemos el dato del segundo partenio (*PMG* 3, vv. 73-75) donde Alcmán dice que Astimelusa va a hacer la ofrenda y es amada por todos, recibe honores de los que están presentes en el ritual de una manera muy similar a como las muchachas honran el buen comportamiento de los jóvenes en las actividades diarias. Platón decía que las mujeres se sentían honradas por su educación (Pl., *Prot.*, 342d), lo que seguramente tengamos que relacionar con esta presencia en ámbitos religiosos donde se exhibe a las jóvenes, no sólo por mostrar su belleza y su juventud sino también por su virtud ligada a su belleza.

Seguramente esta exposición de las muchachas también tiene mucho que ver con la sexualidad⁵²³ pero es muy probable que sea una forma de expresión de lo aprendido en los coros, es decir, una manera de mostrar en público su inclusión en la sociedad a la que pertenecen y su aceptación del rol impuesto, como se percibe en los partenios.

En definitiva, el rol de la mujer en Esparta tiene un fuerte componente eugenésico y educativo inserto en la actividad adoctrinadora y represora del Estado sobre los individuos que lo conforman. La mujer acepta el rol al igual que los hombres aceptan el suyo aunque con la particularidad de que se valora especialmente el papel de la mujer como madre o futura madre, seguramente por el limitado número de individuos que

⁵²¹ Vid. capítulo siguiente.

⁵²² Vid. capítulo sobre las Jacintias y sobre el culto de Helena en relación a los *kannathra*, ambos en el bloque VI.

⁵²³ Vid. capítulo “El deporte femenino en Esparta: origen y función” del bloque V.

conforman el Estado. Esta actitud represora del Estado no quiere decir que se negaran las situaciones personales o los intereses familiares, como hemos visto, pero sí se intentaron supeditar a las necesidades de la *polis* como ente superior. Además, se buscó ocultar las realidades personales y las situaciones familiares con intereses propios y específicos, creando así una impresión de que no existía una vida familiar particular sino una serie de familias iguales cuyas actitudes siempre estaban al servicio de la *polis*.

3.2.Morfología de la *paideia* femenina.

La presencia de la mujer en la sociedad lacedemonia como elemento represor y como receptora de la represión la hacen partícipe de la realidad ideológica y social de la *polis* en la que vive como componente integrado en la misma. La represión está inserta en un sistema formativo en el que la mujer tiene una participación activa desde el lugar del educador pero también desde la posición del que recibe la educación. No quiero decir con ello que recibieran la misma educación que los hombres, sino más bien volver a insistir en que la formación femenina, como la masculina, estaba integrada en un sistema en el que todos eran a la vez educadores y alumnos al servicio de la *polis*. Por tanto, la educación femenina es un asunto de interés público, como la de los varones, lo cual no significa que sea un sistema de educación pública pagado y estructurado por el Estado a la manera en que lo están los regímenes educativos contemporáneos, con sus diferentes asignaturas y clases. Más bien es un sistema cuyo origen es la *paideia* aristocrática arcaica reorganizada en función de las nuevas necesidades del siglo VI y V a.C. y controlada por el Estado. El control de la misma no se hace exclusivamente a través de las instituciones estatales sino también mediante la imposición de los ideales cívicos en todos los individuos que se integran en el sistema. Estos individuos participan en ambientes “privados” como el hogar en la transmisión de la ideología cívica, como ya vimos en el capítulo precedente. Todos los individuos actuaban como agentes públicos, enfatizando la homogeneidad y la identidad colectiva (MILLENDER, 2001, 145). Además, conociendo la presencia del *eiren* en las *agelai* y la existencia de tribus y *obai* citadas por la Gran Retra (Plut., *Lyc.*, 6.2.3) parece lógico asumir que estos elementos de organización del grupo ciudadano también servían como mecanismo de distribución de los individuos en las *agelai* y en las *syssitia* y, por tanto, como aparatos de control ideológico y educativo.

Ahora bien, esta situación de interés y participación comunal ha favorecido la opinión casi consensuada, y a la que me uno, de que existe una educación femenina controlada de alguna manera por el Estado⁵²⁴, aunque habitualmente la explicación de la misma se haya relegado a un capítulo en los estudios generales sobre la educación de los espartanos. Dillon es uno de los pocos autores actuales que niegan rotundamente que fuera real, centrándose especialmente en la inexistencia de fuentes que se refieran concretamente a ello y considerando que las referencias de Jenofonte al ejercicio femenino no tienen nada que ver con la *paideia*. También insiste en que no hay nada educativo en los coros y que no existía ningún tipo de educación alfabetizada (DILLON, 2013, 411). Dejando aparte esta última cuestión de la alfabetización en la que entraremos más adelante, el problema principal que subyace es que Dillon entiende como educación formal, comunal y pública un sistema educativo donde la base es la escolarización: una jerarquía, unos grupos de edad, una sede y un magistrado público. La *paideia* masculina espartana, al tener como sede una serie de barracones, llamarse *paideia* o *agoge* en las fuentes, estar organizada en *ile* o *agelai* (Plut., *Lyc.*, 16,7) y tener un *paidonomos* a cargo de la misma sí permite a Dillon admitirla como educación formal. En el caso femenino no lo ve porque está menos ajustada a la estructura institucional que plantea, lo que no significa que no la haya.

Existe una participación y un interés público por la misma y hay una sede que generalmente es la misma que para los chicos, el *dromos* y el *choros*. También hay una jerarquía encabezada por las líderes del coro que los dirigen, aunque en época clásica apenas se habla de ello; más bien, el coro se menciona como una institución comunal donde participan las muchachas (Eur., *Hel.*, 1468-1470; Ar., *Lys.*, 1296-1315), lo que no significa necesariamente que todas las jóvenes espartanas participaran siempre en todas las instituciones que consideramos relativas a la educación, como las ofrendas en los festivales u otros rituales.

Lo que seguramente falte, si nos atenemos al esquema, es un magistrado en época clásica encargado de la educación femenina. En el siglo II a.C. hay constancia de un *gynaikonomos* (IG V, 1,170). Seguramente en momentos anteriores no era necesaria la presencia de un magistrado dedicado a la educación de las mujeres porque su función la suplía la corego y porque las muchachas estaban más tiempo en el hogar familiar que los

⁵²⁴ Por ejemplo: Sergent (1986a, 86), Cartledge (1981, 83), Birgalias (1999, 253-281), Lupi (2000, 74), entre otros.

chicos; por tanto el control de su educación lo llevaban las madres y las encargadas de dirigir los coros y el deporte. En este sentido y atendiendo al papel público-educativo de las madres y de la corego, es lógico aceptar la opinión más consensuada de que sí existía una educación femenina formal, entendiendo lo formal como el conjunto de métodos educativos de su época, es decir, los coros, el deporte y las actividades cotidianas.

Por otro lado, el carácter público se define generalmente por la financiación de la institución. Si es público, se comprende que está financiado por el Estado pero no tenemos apenas indicios de la financiación de la educación. No obstante, sí se pueden establecer comparaciones con otras instituciones lacedemonias de las que existen algunos datos de la forma en la que eran sufragadas.

El ejemplo más cercano son las *syssitia* de los adultos, un ámbito de reunión, de aprendizaje de las virtudes (NAFISSI, 1991, 223; ROBB, 1994, 203, CASILLAS BORRALLO y FORNIS VAQUERO, 1994, 72) y de representación de la organización social (KENNELL, 1995, 131) financiado por los distintos individuos en su contribución obligatoria para mantener las comidas comunales (FIGUEIRA, 1984, 87-98). Sabemos que el punto de partida de esta institución fue el simposio antiguo reinterpretado en función de las nuevas necesidades públicas (MEIER, 1998, 170-183; 216-221). Sobre la financiación de los grupos de niños no sabemos nada, sólo Filarco (*FGrHist* 81 F 43 = Athen., 6,271e-f) dice que los *mothakes* eran compañeros de crianza de los espartiatas y que cada hijo de ciudadano podía tener uno o dos compañeros en función de su riqueza. Ducat (2006, 134) considera este texto una demostración de que sin ayuda de las familias ricas no todos los niños podían haberse beneficiado de la misma.

¿Habría que asumir que existía un modo de evergetismo relacionado con la educación? Si tomamos el paralelo de las *syssitia* de los adultos, que todos debían pagar para mantener su ciudadanía, y la obligación de pasar por la *agoge* para ser ciudadano⁵²⁵ (CARTLEDGE, 2001d, 83; DUCAT, 2006a, 133), quizás deberíamos pensar más bien en una participación económica obligatoria similar para los grupos de jóvenes, como plantean Kennell (1995, 134, n.113) y Ducat (2006, 134) en una perspectiva comparativa

⁵²⁵ Sabemos que sólo los reyes estaban exentos, de hecho, Agesilao pasó por la *agoge* porque no estaba destinado a reinar en origen (Plut., *Ages.*, 19,10). Probablemente en la obligatoriedad de la educación Platón sí se está inspirando en Esparta (PATTERSON, 2013, 370).

con la educación de los persas, mencionada por Jenofonte por sus similitudes con la lacedemonia (*Cyr.*, 1,2,1-5).

El problema de esta perspectiva es que Ducat (2006, 130-131) y Hodkinson (2009, 447) distinguen el entrenamiento por un lado y la participación de los niños en las *syssitia* por otro concluyendo que, si tenían que elegir, obviaban esta parte “privada” de su educación. Es difícil plantear una separación entre entrenamiento y la presencia en las comidas comunales cuando las fuentes hacen hincapié en el control de todos los elementos de la vida de los jóvenes precisamente porque todo ello formaba parte de la *paideia*. Además, Hansen (2009a, 477-478) argumenta que Aristóteles incide precisamente en el carácter público de la educación (*Eth. Nic.*, 1180a25-9) y Platón usa el modelo lacedemonio por ello (*Leg.*, 804c-5b). La única posible solución es que la financiación se hiciera obligatoriamente a modo de tasa, o incluso que dentro del pago que hacían los ciudadanos para contribuir a las *syssitia* el Estado usara parte para la financiación de la educación. Por tanto, sería una forma de impuesto, o bien para los padres, o bien incluido dentro de un pago obligatorio.

Esto no excluye la existencia de donaciones por parte de las familias más acomodadas con el fin de mantener uno de los sistemas ideológicamente más importantes de la *polis*. De hecho, Jenofonte dice que los ricos ponían, aparte de su ración, más pan en la mesa (*Xen., Lac. Pol.*, 5,3). Un evergetismo de este tipo se ajustaría bien a las nuevas formas de expresar la superioridad de los *aristoi* en la Esparta clásica, como mencionamos al final del capítulo sobre el origen de la *agoge*. No obstante, el texto de Filarco parece referirse a un momento a partir de finales del siglo V a.C. cuando el número de ciudadanos que perdían la condición por no poder participar de las *syssitia* era mayor y el Estado requería la contribución de este tipo de grupos para sostener la guerra contra Atenas o, posteriormente, el imperialismo lacedemonio. Esto no supone en ningún caso una contradicción respecto a la más que probable existencia de un evergetismo que buscaba la distinción de la aristocracia cuando las formas habituales de expresión de la superioridad se habían generalizado. Por tanto, la financiación seguramente era pública, basada en la contribución de todos los ciudadanos, pero tenía también un componente privado.

Los grupos educativos femeninos seguramente no requerían aportar grandes sumas económicas porque las jóvenes vivían en el hogar; como mucho el único gasto podría ser el del poeta, el músico o el mantenimiento de una corego que enseñara los

poemas tradicionales. Si entendemos los coros como una continuidad de la situación arcaica, seguramente el salario del educador, si es que lo había, lo pagaran las familias de las jóvenes. Tampoco hay que rechazar la posibilidad de que ni siquiera hubiera poeta en época clásica, aunque generalmente se tiende a asumir su existencia (DUCAT, 2006a, 224) porque tenemos referencia a Clitágora y Megalóstrata dos poetisas que cita Aristófanes (*Lys.*, 1237; *Vesp.*, 1245-1247) y Ateneo respectivamente (*Athen.*, 13, 600f-601a) y de las que en realidad no sabemos apenas nada. Sólo sabemos que Megalóstrata fue contemporánea de Alcmán porque él mismo la cita (*PMG* 59b), lo que nos obliga a situarla en un contexto creativo mucho más abierto que en el caso de Clitágora.

Esta segunda parece que compuso siguiendo el modelo de Alcmán, lo que significa que probablemente tuvo un papel similar al del poeta del siglo VII a.C. en los coros que dirigió, pero debió ser un caso aislado de enseñanza de nuevos poemas porque en la tradición parece que la interpretación que se repite es la de los partenios de Alcmán, no la enseñanza de nuevos poemas que sí se observa en competiciones líricas como la de las Carneas⁵²⁶. De hecho, si era así, el papel de un nuevo poeta sería de mucha menor relevancia que en época arcaica porque se dedicaría exclusivamente a enseñar la literalidad del canto, la danza y a acompañar con música. Aparte de Clitágora y Megalóstrata, la única mención al poeta que enseñaba los cantos es de Aristóteles y no se refiere a ningún poeta sino a un corego (*Arist., Pol.*, 1339a41-b5) que tocaba el *aulos* en los coros masculinos y que podría ser un poeta semiprofesional.

Si hacemos caso a la referencia de Aristóteles, habría que entender que el corego, y probablemente la corego de los coros femeninos, era un maestro que instruía conforme a lo que ya estaba compuesto, es decir, una especie de maestro profesional que enseñaba las canciones tradicionales pero no componía. En el caso femenino la única poetisa de esta época es Clitágora y, por lo que parece, debió ser un caso muy excepcional porque, además, los coros femeninos no tenían un carácter agonístico a diferencia de las interpretaciones en el *agon* de las Carneas⁵²⁷, mientras que sí parece existir la continuidad de la corego en las reinterpretaciones de los cantos. Es posible incluso que esta poetisa adquiriera el papel de líder del coro, como Safo (CALAME, 1977, 1, 396). Para el caso femenino, si la que lideraba el coro era una joven, es difícil asumir que existiera también

⁵²⁶ Vid. capítulo “Una *mousike* clásica” en este bloque.

⁵²⁷ Vid. capítulo “Una *mousike* clásica” en este bloque donde se discute la participación de Timoteo de Mileto en las Carneas.

un poeta profesional o semiprofesional, dado el menor énfasis en la reorganización educativa de las jóvenes a finales del siglo VI a.C. y la inexistencia de grupos cerrados controlados por magistrados como las *agelai* masculinas⁵²⁸.

Existen varias posibilidades organizativas en el grupo femenino. Aunque no tenemos fuentes, se insiste generalmente en la continuidad respecto a época arcaica. Si es así, hay que suponer que la jerarquía también se mantenía. Esto supone que tenía que haber otra figura que desempeñara el papel del poeta-educador, pero no había nada que componer si es cierto que se usaban los poemas de Alcmán. Una opción que puede satisfacer es que la corego fuera, como el *eiren*, mayor que el resto de las muchachas y, por tanto, hubiera recibido una educación más exhaustiva en el momento en el que asumía el papel de la corego.

Otra opción es que la líder del coro fuera de la misma edad pero hubiera recibido una educación específica en música. En este caso, tendría que haber sido elegida de alguna manera, bien por su superioridad social, bien por destacar en el grupo, como el *eiren*, o bien porque su superioridad social y los métodos educativos privados, desconocidos para nosotros, hacían que fuera “elegida” para el puesto. Sabemos que en esta época, a pesar de la propaganda que enfatizaba la igualdad extrema, seguían existiendo familias aristocráticas que demostraban su superioridad mediante el agonismo, como vemos en las estelas de Damonón y Arexipo, y a través de formas de evergetismo poco visibles como el incremento de la ración de pan en las comidas comunales. Por otro lado, sabemos que la rivalidad era muy fuerte durante la juventud (Xen., *Lac. Pol.*, 4,1-2), especialmente entre los jóvenes efebos que aspiraban a formar parte de los trescientos *hippeis* (Xen., *Lac. Pol.*, 4,3; Thuc., 5,72,4; Strab., 10,18), pero también entre las muchachas que formaban parte del coro desde Alcmán.

Estos dos factores podían ser condicionantes a la hora de elegir a las líderes de los coros. La elección de la corego por algún organismo estatal como la asamblea, el eforado o la *Gerusia* no resulta descabellada si entendemos que es una forma de incrementar el estatus y el honor, como también ocurre con el *eiren*. Conocemos muy bien la importancia del honor para los espartanos, y también para las espartanas, como vimos en el capítulo anterior, y sabemos que la elección para algún cargo público o que supusiera una marca de estatus siempre se consideraba una dignidad, aunque es cierto, como dice Richer para

⁵²⁸ Vid. capítulo “Grupos de edad” en este bloque.

el eforado, que aunque pudieran ser elegibles la mayoría de los que acabaron ocupando el lugar hasta el siglo IV a.C. fueron *aristoi* porque eran los que tenían clientelas más grandes y sus relaciones sociales los hacían más cercanos a instituciones como la propia realeza.

Teniendo en cuenta el origen elitista del coro y la exposición de las muchachas durante el canto y las procesiones públicas (Plut., *Lyc.*, 14,4), es probable que, aunque el honor fuera deseable para todos, la “rivalidad” para dirigir un coro se diera en un sector social muy pequeño, quizás de mayor edad que el resto del coro al que aspiraban dirigir. Probablemente la líder del coro fuera parte de la élite y algo mayor que el resto⁵²⁹, especialmente si asociamos el aprendizaje del canto y el *aulos* a una actividad de élite, privada, vinculada al prestigio que tenían los cantos, como se percibe en la educación privada ateniense (BUNDRICK, 2005, 60-63). Para las muchachas es incluso más probable porque el número de participantes en los coros seguramente era bastante inferior al de los jóvenes varones. No tenemos constancia de que hubiera coros paralelos al mismo tiempo en el ámbito ritual y no había competiciones corales femeninas, lo que significa que probablemente no todas participaban en el canto coral sino unas cuantas representantes de toda la colectividad que expresaban así su superioridad aristocrática y la virtud (NAPOLITANO, 1985, 33).

Las diferencias de planteamiento sobre la educación femenina no vienen generalmente de autores que estén o no de acuerdo en si la educación era pública o privada. La discusión se centra más en la relación entre el sistema educativo masculino y el femenino. ¿Se puede considerar la *agoge* como la educación exclusiva de los ciudadanos varones? ¿La educación femenina se había originado como una copia de la masculina? Si de verdad se copió, ¿por qué? ¿Cuál era su función?

Si tenemos en cuenta la gran cantidad de actividades similares que compartían el sistema formativo masculino y el femenino podemos decir que cierto paralelismo había, al menos en la forma. Practicaban ejercicio físico y hay fuentes que se refieren al desnudo de las muchachas durante las actividades físicas, al igual que los varones de su misma edad⁵³⁰. Los coros parece que tenían también ciertos paralelos con los masculinos desarrollados en las Gimnopedias y en otras actividades rituales. Ciertamente existen

⁵²⁹ Cf. Zweig (1993, 43) que considera que la corego clásica era una mujer adulta.

⁵³⁰ *Vid.* bloque sobre el deporte (V) para estas cuestiones.

similitudes en la estructura del liderazgo. En este caso se ve desde Alcmán, en el coro de Hagesidamo (*PMG* 10). Plutarco dice que también existían relaciones de pederastia femeninas (*Lyc.* 18, 9; *Athen.*, 13, 602e)⁵³¹ iguales que las masculinas, aunque es muy dudoso (LARDINOIS, 2010, 15). Las fuentes que lo mencionan son muy tardías y hacen un paralelismo con la *agoge masculina*. Además, tampoco está muy claro si Plutarco y Ateneo se refieren a relaciones con otras mujeres mayores o relaciones anales con varones⁵³². Esto no significa que no hubiera relaciones homosexuales femeninas aunque, si existieron, el grado de institucionalización no fue igual que las masculinas⁵³³.

De hecho, el paralelo guerra-parto que ya se mencionó también se puede considerar como una forma de equiparar aún más a todos los jóvenes. Algunos autores han tomado este paralelismo como la prueba de que la educación femenina era una copia de la masculina (NILSSON, 1912, 333; BRELICH, 1969, 160; SERGENT, 1986a, 86; MANTAS, 1995, 125; VIDAL-NAQUET, 1983, 186; LUPI, 2000, 74)⁵³⁴ cuyo fin único era el parto, al igual que la *agoge* masculina tenía como fin la participación en la guerra. Cartledge (1981, 93), por ejemplo, considera que la educación femenina sirvió para socializar a la parte no militar del grupo ciudadano y de subordinarlas al rol de esposas y madres. No obstante, el hecho de que las mujeres no entren en combate como los hoplitas no significa necesariamente que sean una parte “no militar” de la sociedad. Como hemos visto, el papel de las mujeres en el mantenimiento de una mentalidad moral de origen aristocrático, con fuerte presencia de ideas belicistas, es fundamental; el Estado lo entiende como tal incluyéndolas en ciertas actividades sociales y religiosas e incluso situándolas como protagonistas de mitos cívicos vinculados a su tradición y a la formación de su identidad. Muchos de estos mitos cívicos son incluso anteriores al establecimiento de la educación institucionalizada, lo que significa que el estatus de la mujer en Esparta no se había visto perjudicado por la *agoge*, como argumenta Cartledge (1981, 93) al explicar su hipótesis, sino que ya existía en la mentalidad lacedemonia una visión positiva de la mujer en la sociedad, ya sea por su importante carácter eugenésico,

⁵³¹ Aceptado por Birgalias (1999, 241).

⁵³² Esta discusión se ha planteado ya en el capítulo del bloque III “La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios”.

⁵³³ Cf. Calame (1977, 1, 420-439), Sergent (1986a, 22-24) y Cantarella (1991, 112) que lo ven como un rito iniciático. Hay sólo dos representaciones de relaciones femeninas en cerámica ática (NEILS y OAKLEY, 2003, 243, 247-248, N° 46; NEILS, 2012, 163).

⁵³⁴ *Contra* Pomeroy (2002, 4) y Calame (1977, 1, 404).

por su papel en la crianza e incluso por otras razones privadas que no han llegado a nosotros a través de las fuentes.

Estas perspectivas historiográficas reduccionistas se han visto en parte influidas por una visión de la sociedad muy presente en las fuentes áticas y también en nuestros días en la que el hecho de dar a luz es una obligación “biológica” femenina⁵³⁵, sin ningún valor, y no un aspecto fundamental para la perpetuación de la comunidad, como aprecia Zweig (1993, 45). Las interpretaciones contemporáneas, al reducir la importancia cívica de la mujer, limitan el proceso formativo a una serie de prácticas copiadas de las masculinas que parecen más interpretaciones teatrales pintorescas que actividades reales relevantes para la sociedad que las crea. Recuerdan a la interpretación de Neils de las escenas cerámicas áticas donde aparecen muchachas yendo a la escuela. Para esta autora, estas escenas son representaciones de espartanas que los atenienses dibujaban en las copas como elemento pintoresco que daba mucho de qué hablar en los simposios áticos (2012, 155-165). Resulta realmente difícil aceptar que los propios lacedemonios habían desarrollado una serie de mecanismos estatales inclusivos si no consideraban que iban a ser prácticos y no se ajustaban a su forma de pensar y de ver el mundo.

Frente a estas perspectivas, otras han favorecido un enfoque más amplio. Birgalias dice que Esparta es una sociedad mixta donde las responsabilidades sociales se repartían entre los sexos. Por esa razón las mujeres eran casi ciudadanas y recibían una educación paralela a la masculina (1999, 280-281).

El hecho de que ciertas actividades las desarrollen tanto chicos como chicas tiene que ver con la subordinación de los ciudadanos a la *polis*, no a una simple copia de las actividades masculinas. Redfield (1977, 146-161) vio muy bien esta integración de todos los aspectos de la sociedad en su artículo sobre la mujer que, en realidad, es un análisis en cadena de las instituciones y usos sociales que, de una u otra manera, están relacionados con la mujer y con toda la estructura social.

⁵³⁵ Dice Loraux que en el contexto griego las madres son las únicas mujeres realizadas (2004, 405) por eso la tragedia griega hace que las mujeres sean las que más sufren por la muerte de sus hijos (MORALES ORTIZ, 2007, 130) o bien que salgan de la ortodoxia atentando contra sus hijos y su rol materno de formas diversas (GONZÁLEZ GALVÁN, 2007, 272). A pesar de que la maternidad es un elemento que define a la *gyne*, el varón también intenta minimizar la importancia de la mujer en la concepción. En las *Euménides* Esquilo dice que la madre sólo engendra, el hijo es del padre porque es el que fecunda (*Eum.*, 658ss). Esta perspectiva está en consonancia con una ciencia antigua patriarcal en la que la mujer es una necesidad cuyo papel se trata de reducir constantemente, también en su participación biológica (NAPOLITANO, 1985, 34-48; DEMAND, 1994, 135; MORALES ORTIZ, 2007, 138-146; CIORDIA, 2013, 17).

El establecimiento de la *agoge* en Esparta no se planteó seguramente primero para los varones y luego para las mujeres, como propuso Sargent (1986a, 86), sino en sentido amplio, para toda la sociedad y con el fin de que toda la comunidad actuara en él, teniendo en cuenta las estructuras sociales y culturales previas, incluida la distinción de género. Seguramente se mantuvieron actividades tradicionales que habían funcionado bien hasta ese momento, como los coros, readaptando su significado a la nueva ideología, y se crearon otras nuevas, como el entrenamiento masculino desde la infancia o la creación de figuras como el *paidonomos*, ambas sin presencia en el sector femenino que, no debemos olvidar, siguió estando muy vinculado al *oikos*.

Especialmente el deporte⁵³⁶ sí parece que se expandió socialmente entre las jóvenes a partir de finales del siglo VI a.C. En este campo es en el que más fuentes tenemos y donde mejor se observa la generalización de los valores aristocráticos al resto de la comunidad para transmitir a todos los ciudadanos y a las “casi ciudadanas” virtudes de origen aristocrático como la *homonoia*, la *andreia* (Xen., *Lac. Pol.*, 9,4), la *sophrosyne* (ROBB, 1994, 193ss) o el concepto de *arete*. Existen distintas formas de adaptar las virtudes según el rol de género. Las *Máximas* y Heródoto demuestran que la forma general de adopción de la *arete* y la *andreia* por parte de las mujeres es asumiendo la defensa (BASSI, 2003, 49) y la transmisión de las virtudes. Los valores morales masculinos no los pueden poner en práctica las mujeres pero sí pueden forzar a los hombres a que actúen “como hombres”, es decir, a que adopten su rol de género (POWELL, 2010, 153, 158; MIRÓN PÉREZ, 2012, 235; RUBARTH, 2014, 25). Sólo con variaciones de la interpretación del concepto adaptadas a la mujer y a sus funciones domésticas en época helenística y romana se usa *arete* para referirse a mujeres (MIRÓN PÉREZ, 2012, 220-222)⁵³⁷. La *homonoia* y la *sophrosyne*, en cambio, sí están presentes en los comportamientos de las mujeres y aparecen constantemente.

Los paralelismos percibidos no se deben interpretar como una copia o una adaptación al caso femenino sino en función de su significado tanto general para toda la sociedad como específico para los distintos sectores. Adelantando una idea desarrollada en el bloque relativo al deporte (V), el ejercicio tiene una función principalmente eugenésica o preparturitiva pero también tiene que ver con la pretensión de vincular a la mujer con las virtudes políadas. De la misma manera, los coros funcionan como

⁵³⁶ Vid. bloque sobre el deporte (V), especialmente la cuestión del desnudo.

⁵³⁷ Vid. capítulo “El desnudo femenino” donde hablamos de la relación *arete-aidos* y el desnudo femenino.

componente de integración religiosa tanto para hombres como para mujeres, pero para los hombres está relacionado con la aceptación del rol guerrero y para las mujeres con la maternidad. En ambos casos son ritos de institución con un fuerte componente sacro, como dice Griffith (2001, 38), y no tanto una iniciación tribal, como planteaba Calame (1977, 1, 407-408)⁵³⁸, aunque el componente religioso sea evidente en gran parte de las actividades educativas.

Es más, ni siquiera es necesario que todas las mujeres interpreten el coro en ámbito religioso para que todas estén representadas en él. Como ya he mencionado anteriormente, probablemente no todas participaban en los coros finales en los rituales. El texto de Teócrito (*Idyll.*, 18) habla de 240 jóvenes corriendo pero no todas ellas cantan el epitalamio dedicado a Helena sino sólo un pequeño grupo de jóvenes elegidas, ya sea por su virtud o por su estatus social. Lo que es más probable es que, aunque sólo unas pocas lo interpretaran, el resto también estuvieran presentes tras la carrera.

Naturalmente, que la educación tenga funciones comunes o similares y que los jóvenes de ambos géneros participen del sistema estatal no significa necesariamente que sea una educación conjunta⁵³⁹. Probablemente la mayoría de actividades se hacían por separado y los momentos de relación entre los niños de ambos sexos estaban también perfectamente controlados, como hemos visto en el capítulo anterior respecto a las críticas de las muchachas cuando los jóvenes hacían ejercicio.

En conclusión, la apariencia de que la educación femenina era paralela a la masculina se sostiene sólo en lo más evidente, en la similitud de las distintas prácticas. Al analizar la relación entre ambos modelos educativos, lo que se observa son fines diferentes adaptados a los roles de género que confluyen en un pensamiento moral común controlado de distintas maneras por el Estado. Esto mismo se observa en la forma en la que se desarrollan los distintos elementos educativos, tanto en el caso de los coros, como en el deporte o en los ritos.

⁵³⁸ Para la cuestión de la iniciación remitimos al lector al bloque sobre los ritos (VI).

⁵³⁹ En varios capítulos mencionamos esta cuestión, especialmente refiriéndonos a las fuentes que hablan de la posible existencia de dos *dromoi* en Esparta.

3.2.1. Grupos de edad.

La posible organización en grupos de edad⁵⁴⁰ ha sido otro elemento que ha dado lugar a la asunción del paralelismo entre educación masculina y femenina. No obstante, es una cuestión muy debatida porque sólo tenemos una fuente directa que se refiere a una organización grupal citada con el mismo término utilizado por Plutarco para describir los regimientos de jóvenes durante la *agoge*, la *agela* (Plut., *Lyc.*, 16,7-8)⁵⁴¹. Píndaro (fr. 112 B) se refiere a un grupo de muchachas lacedemonias llamándolo ἀγέλα. El término significa manada de caballos y tiene una clara asociación con las agrupaciones de jóvenes en su vinculación con las virtudes aristocráticas y con el culto de los Dióscuros⁵⁴² (ZAIKOV, 2004, 73) y también con una forma de domesticación de los individuos durante la educación común (CALAME, 1977, 1, 375). Parece que en el poema de Píndaro el concepto no sugiere una institución específica porque, según Stehle (1997, 88, n. 56), en otro fragmento (fr. 122 S, 17) el poeta beocio usa el mismo término de manera genérica para referirse a una agrupación general de muchachas, no concretamente a una institución vinculada a la edad. La polisemia del término y lo escueto del fragmento 112 hacen difícil su adscripción única a una institución espartana concreta; no obstante, hay dos elementos que pueden ser de utilidad a la hora de ver si de verdad existió algo así. Por un lado, el hecho de que en ambos casos exista una vinculación con las *parthenoi* y, por otro lado, fuentes indirectas que inciden en la organización grupal.

En el primer caso, hay que tener en cuenta que lo que llamamos grupo de edad no tiene por qué estar subdividido de una manera muy concreta en años como las clases actuales de los niños. La fase de edad tampoco tiene por qué estar fijada en función de distintos ciclos educativos asociados al desarrollo del niño. Probablemente la evolución de las fases de edad masculinas a lo largo del tiempo sí venga de la necesidad de imponer paulatinamente en los niños un entrenamiento físico cada vez más exhaustivo. Esto no es necesario para las muchachas que seguramente iban fortaleciendo su cuerpo por el

⁵⁴⁰ El tema sigue siendo objeto de debate en ambos casos pero, como es habitual, sobre todo en lo referente a las variedades de grupos de edad masculinos. Lógicamente, es una cuestión de existencia de fuentes ya que en el caso femenino apenas tenemos referencias y son indirectas y vagas, mientras que en el caso masculino lo mencionan una glosa de Heródoto (*Lexeis* Hdt., s.v. εἰρήν), Jenofonte (Xen., *Lac. Pol.*, 3,1), Plutarco (*Lyc.*, 17,3), un escolio de Estrabón, quizás de Aristófanes de Bizancio (Diller, 1941, 499), la dedicación de Arexipo del siglo IV a.C. (*IG* V,1,255) y hay referencias epigráficas tardías (vid. KENNELL, 1995, 128ss). Para el estudio del caso masculino más concretamente, vid. Billheimer (1947), Michell (1952, 166-174), Tazelaar (1967), Eisenstadt (1971, 143-146), Kennell (1995, 28-48), Birgalias (1999, 59-70), Lupi (2000, 27-64), Ducat (2006, 69-77).

⁵⁴¹ También aparecen los conceptos *boua* (Hsch., s.v. βοῦαγόρ) o *ile* (Xen., *Lac. Pol.*, 2,11).

⁵⁴² Vid. capítulo “Helena y las Leucípides” en el bloque VI.

desarrollo normal del ejercicio físico diario y la danza, como también hacían los varones en época arcaica, por lo que es lógico que sea mucho más difusa la distinción de posibles fases de edad que estarían, en todo caso, asociadas a su desarrollo biológico, no al entrenamiento físico.

Incluso conociendo la existencia de fases de edad masculinas algo más institucionalizadas sigue siendo difícil delimitarlas por su variabilidad a lo largo de la historia (KENNELL, 1995, 126-127), por la escasa definición de edades concretas asociadas a los nombres (DAVIDSON, 2007, 79) y porque la división anual se basa principalmente en glosas e inscripciones tardías que podrían estar remitiendo a la reforma del siglo III a.C. (KENNELL, 1995, 109, 118-120; *contra* LUPI, 2000, 45; DUCAT, 2006a, 74). Más difícil es concretarlo para el caso femenino donde no tenemos nada más que conceptos vagos genéricos e indicios. Lo único que está claro es que existe una división general de edad vinculada a los grandes momentos de la vida de las muchachas, como lo hay también para los varones.

En el caso masculino las Gimnopedias revelan que las grandes fases de edad, o generaciones (LUPI, 2000, 13), de los varones eran tres: niños, adultos y ancianos (Sosib., *FGrHist* 595 F 5). Estas fases son invariables y lo que cambia con el tiempo son los subgrupos porque las grandes etapas son biológicas, perfectamente perceptibles y sancionadas por la divinidad en el ritual. Según Sargent este rito era un enfrentamiento entre los tres grupos de edad (1993, 165). Este autor se basa en la referencia de Plutarco en la que dice que los tres coros rivalizaban en valor durante el canto (Plut., *Lyc.*, 21,2; *Mor.*, 238a-b). La rivalidad remarca el coraje de los espartanos sea cual sea su edad, pero en ningún momento se mencionan subgrupos, lo que parece indicar que en los ritos cívicos más importantes las distintas fases de la educación no tienen una función específica y sólo es relevante una división genérica que integre a todos los grupos.

En las Jacintias los grupos de los que se habla son *paides* y *neaniskoi*, además de los ciudadanos adultos mayores de 30 años, las *parthenoi* y los hilotas (Athen., 4,139d-f), lo que indica que existe una pretensión de integrar en la comunidad a los individuos pero particularizando el papel de cada sector⁵⁴³, remarcando el lugar de los que van a estar dentro de la comunidad y de los que no (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015a, 57). Los *neaniskoi* son los que ya han superado la efebía (DUCAT, 2006a, 264; LUPI, 2000, 28),

⁵⁴³ Vid. capítulo “Apolo Amicleo y las Jacintias” en bloque VI.

que se corresponden también con los *hebontes*. En este rito sólo se particulariza el caso de los adultos jóvenes, no se menciona tampoco la adolescencia sino el final de la misma porque tiene que ver con la entrada en el grupo ciudadano. No es casual que se defina el caso de los *neaniskoi* teniendo en cuenta la gran relevancia cívica que tenían las Jacintias como festividad cívica.

Por su parte Jenofonte distingue entre *paides*, *paidiskoi* y *hebontes* (Xen., *Hell.*, 5,4,32). La diferencia entre estos tres términos es compleja porque hay autores que consideran que Jenofonte se refiere exclusivamente a las fases de la efebía desde los 14 hasta los 20 años. Estos autores entienden que los *paidiskoi* formaban el grupo de jóvenes que estaban en la reserva del ejército (18 años) y que acababan de salir de la efebía⁵⁴⁴ (TAZELAAR, 1967, 147-148; HODKINSON, 1983, 242; KUKOFKA, 1993, 199; LUPI, 2000, 36-37)⁵⁴⁵ y *paides* era un término general para referirse a los que no habían terminado la educación (TAZELAAR, 1967, 147). Otros autores lo ven como una división general entre niños, adolescentes y adultos (MACDOWELL, 1986, 166; KENNEL, 1995, 125).

Sea o no una cuestión funcional para remarcar un grado intermedio dentro de la educación, Jenofonte tiene en mente siempre la evolución socio-biológica de los jóvenes. Aunque en las *Helénicas* esté hablando del entrenamiento, en la *República de los Lacedemonios* (2,12), al hacer mención a la pederastia, acepta la existencia de un momento biológico diferente a la infancia que se corresponde con una mayor madurez sexual, intelectual y moral⁵⁴⁶ que le permite aceptar las recomendaciones de un adulto sin necesidad de actuar necesariamente mediante órdenes o castigos. En este sentido, caben dos opciones. Puede ser que esté usando el término *paidiskos* en las dos ocasiones con connotaciones diferentes, vinculando por un lado el concepto a una fase del entrenamiento y, por el otro lado, a una fase biológica más amplia. La otra opción es que la fase de *paidiskos* sea más larga y comience antes.

Es una fase muy perceptible visualmente y está directamente vinculada al inicio de la sexualidad pederástica. Como dice Kennell, aparte de la intensificación de las

⁵⁴⁴ Habría que identificarlo con los *eirenes* por la edad (LUPI, 2000, 40).

⁵⁴⁵ Según Lupi, lo que Jenofonte llama *paides* serían adolescentes de las últimas fases de edad, es decir, de la efebía, porque lo relaciona con el rito de Ortia y la pederastia mientras que los *paidiskoi* son los que están a punto de entrar a formar parte de la edad adulta.

⁵⁴⁶ Se ha discutido también la existencia o no de la adolescencia en Grecia y Roma. Para Kleijwegt los adolescentes son aprendices de adultos (1991, XV) y para Eyben sí es un periodo de pasión y actitudes irracionales, como se entiende la adolescencia actual (1993, 15).

actividades físicas y del desarrollo corporal, la vida diaria del *paidiskos* apenas cambia en lo sustancial,; lo que marca la diferencia es la entrada en una relación con un varón adulto que le guía, le enseña el buen comportamiento y le introduce en el *phidition* /*syssition* (1995, 125): el *eispnelas* (Theoc., *Idyll.*, 12,13), es decir, el inspirador⁵⁴⁷. Resulta difícil pensar que una fase en la que adoptan un modelo a seguir dure tan solo un año, por esta razón me inclino más a pensar en el uso del concepto *pais* como término polisémico. Les sirve para referirse a una fase específica de la *agoge* y también para la generalidad de los que aún no son adultos, de ahí que no sea contradictorio que en la *República de los Lacedemonios* hable del inicio de la pederastia para los *paides*. De la misma manera, el concepto de *paidiskos* seguramente también sea polisémico y sirva para definir la adolescencia y un momento concreto del entrenamiento.

La salida de la efebía a través del ritual de los *esfereos* (Σφαιρεῖς) sitúa a los jóvenes casi como adultos, capaces de participar en el ejército (Xen., *Hell*, 2,4,32; 3,4,23), de actuar como *eirenes* dirigiendo las *agelai* y castigando a los niños (Plut., *Lyc.*, 17,4) y también es el momento de entrada en la edad matrimonial. Hay autores que llevan la fecha del matrimonio al final del entrenamiento, en torno a los 30 años (KENNELL, 1995, 132)⁵⁴⁸. Son adultos ya, aunque su condición de adultos jóvenes es una cuestión principalmente militar, relacionada con la organización del ejército.

Si aceptamos la hipótesis de Lupi, la fase adulta no tiene tanto que ver con la procreación como habitualmente se piensa. Este autor ve primero un noviazgo con una sexualidad infértil (2000, 88), anterior a la entrada en el ámbito militar antes de los 30 años. Después de los 30 considera que comenzaba la vida sexual activa relacionada con la madurez completa y con la procreación (2000, 19-20; *contra* MEILLIER, 1984, 382), es decir, con el matrimonio propiamente dicho. Aunque es muy sugerente esta hipótesis, resulta difícil pensar que si ya estaban casados y se escapaban de los barracones para ver a sus mujeres, en esas visitas no hubiera ningún tipo de relación sexual fecunda, sobre todo teniendo en cuenta que Plutarco (*Lyc.*, 15, 8-9) dice que algunos tenían hijos antes de ver el rostro de su esposa a plena luz del día⁵⁴⁹ y que el control al que eran sometidos

⁵⁴⁷ Davidson considera que el que es inspirado es el *erastes* y no el *eromenos* (2007, 322-323).

⁵⁴⁸ *Contra* Brelich (1969, 125) y Lupi (2000, 16) que consideran que el matrimonio era antes de los 30 años. Brelich, además, sitúa los 30 como el límite superior del matrimonio para no ser sancionado y Lupi plantea la hipótesis de que el matrimonio es anterior pero se busca que sea fecundo a partir de los 30 (2000, 16).

⁵⁴⁹ Lupi lo entiende como una desviación de la norma que sería el texto de Hagnón de Tarso (Athen., 13, 602d-e) donde habla de relaciones prematrimoniales de muchachas como *paidika*, es decir, como si fuera una relación pederástica con sexo anal, por eso normalmente eran infructuosas (2000, 98).

lo que buscaba era mantener la pasión (Plut., *Lyc.*, 15, 10-11). No obstante, es posible que estas contradicciones se solucionen si establecemos una distinción entre matrimonio como institución sexual antes de los 30 años y matrimonio como institución social después de los 30 (MELLIER, 1984, 398). Mellier lo plantea desde el punto de vista de la iniciación, pero se puede ver también en la necesidad de asegurar un matrimonio fecundo en una Esparta con problemas demográficos⁵⁵⁰ y en relación con la represión ciudadana y la continuidad de la vigilancia de los jóvenes durante la educación. El control al que seguían siendo sometidos los *hebontes* sugiere que no es que se estuviera limitando la sexualidad matrimonial sino más bien, que parece desconfiarse de estos jóvenes adultos y de su capacidad para asumir todo lo que la ciudadanía implicaba. La prohibición de entrar al ágora (Plut., *Lyc.*, 25, 1-2), al igual que a los *tresantes*, los cobardes que habían preferido salvarse a la gloria de la muerte en combate (Tirteo, fr, 11 W; Hdt., 7,231-2; Thuc., 5,34,2; Xen., *Lac. Pol.*, 9; Plut., *Lyc.*, 21,2; Ages., 30, 1-6), apunta precisamente a esta ciudadanía imperfecta (LUPI, 2000, 60). El fin de la categoría de *hebontes* supone la posibilidad de acceder a las magistraturas (Xen., *Lac. Pol.*, 4,7), pero probablemente también la presentación social de la familia y la legitimidad del ciudadano para administrar un *oikos* libremente, es decir, el reconocimiento de la institución familiar y del individuo como adulto con todas las implicaciones ciudadanas.

En el caso femenino la importancia del matrimonio marca una clarísima línea de separación entre las dos grandes fases de edad de las mujeres: *parthenos* y *gyne*. No hay duda en que el matrimonio es el gran momento de su vida porque con él se sanciona el inicio de la sexualidad (MEILLIER, 1984, 386). La existencia de una edad concreta (18 años) para el matrimonio cuando ya son adultas (Xen., *Lac. Pol.*, 1,6) indica una reflexión sobre la madurez física femenina fundamentada en la observación de la madurez que llevó a la conclusión de que el cuerpo de la mujer también necesitaba un desarrollo posterior a la menarquía para estar preparado sexualmente⁵⁵¹, aunque el inicio de la menstruación sea el comienzo biológico de la edad fértil⁵⁵². Es posible que esta edad tardía también

⁵⁵⁰ Si no es público y el matrimonio es infecundo es más fácil el divorcio (MICHELL, 1952 53; LACEY, 1968, 198; CARTLEDGE, 1981, 102; SAVALLI, 1986, 52; POMEROY, 1987, 53; BOGINO, 1991, 226; HODKINSON, 1997b, 46, n.2).

⁵⁵¹ Esta necesidad la plantea Aristóteles (*Pol.*, 1335a) de una manera similar a como se percibe en Esparta, en relación con la necesidad de que los niños sean fuertes. *Vid.* Napolitano (1985, 19-50) sobre la relación de la *teknopoiia* con las observaciones médicas griegas.

⁵⁵² Se plantea también un debate en torno a la relación entre alimentación femenina e inicio de la menarquía. Los médicos romanos consideran positiva una subalimentación de las niñas para favorecer la menarquía temprana. Es posible que esto ya ocurriera en Grecia y podría estar directamente en consonancia con la noticia de la buena alimentación de las espartanas para fortalecer sus cuerpos de cara al embarazo y, quizás,

sugiera una preparación mental de los jóvenes de cara al matrimonio con el fin de evitar lo traumático de la sexualidad precoz y de la noche de bodas, el desconocimiento del marido y la enorme diferencia de edad entre esposos en otras comunidades⁵⁵³. Al fin y al cabo, Esparta es una de las pocas comunidades griegas donde se habla de la importancia social de la atracción entre los jóvenes de ambos sexos, aunque la referencia nos llegue de una fuente tan tardía como Plutarco (*Lyc.*, 14,4) y tenga mucho que ver con los intentos de solucionar el problema de la oligantropía.

Al menos en lo pragmático, las observaciones sobre la biología femenina significan que existía otra fase de edad para las jóvenes situada entre la menarquía y el matrimonio⁵⁵⁴. Probablemente este sea el momento que define Píndaro como *νεάνιδες* en el fragmento 122 (v. 1). En él menciona a las muchachas como sirvientes de *Peitho*, en clara referencia a una edad en la que aún no están casadas pero la infancia se aleja porque la sexualidad está cada vez más presente. De hecho, Píndaro también se refiere al fin de la infancia en comparación con la fertilidad agrícola, diciendo que las niñas van a cosechar los frutos de la juventud (fr. 122, v. 8), es decir, que van a llegar en breve a la fase de la sexualidad matrimonial. Esto supone que las jóvenes de las que habla están en un momento en el que la sexualidad está latente, entre la infancia y el matrimonio. Es un período verdaderamente crítico porque existe deseo sexual pero no se considera legítima su práctica. Siguen siendo *parthenoi* pero sólo se puede saber si una mujer ha dejado de ser virgen a través de la adivinación (SISSA, 1990, 343). La mayoría de las veces se soluciona el problema con un matrimonio precoz⁵⁵⁵ (GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, 2015, 105) pero en Esparta la cuestión de la castidad se soluciona con la educación represiva, como veremos en relación con el desnudo femenino.

Con esto quiero decir que en Esparta, como en toda Grecia, se entendía que había una división por fases de edad, aunque se concretara de una manera tan genérica vinculada al desarrollo biológico y a la madurez sexual. Ahora bien, esta apreciación social de la

de cara a intentar alargar la llegada de la menarquía en contraposición con la falta de alimentación para adelantarla (GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, 2015, 135).

⁵⁵³ Para los sentimientos de las mujeres atenienses en relación con el matrimonio *vid.* Rojo Pérez (1986, 167-172).

⁵⁵⁴ Para momentos anteriores no tenemos casi nada. No hay referencias a las niñas espartanas. Por comparación con otras comunidades y sin distinguir entre géneros, es posible que podamos diferenciar entre una primera infancia hasta los tres años (*vid.*, DASEN, 2008, 49-62), otra segunda hasta los siete y la infancia tardía entre los 7 y la pubertad (HOUBY-NIELSEN, 1995, 129-191; BEAUMONT, 2013, 198).

⁵⁵⁵ Justificado médicamente refiriéndose a la sexualidad como elemento que evita que las vías femeninas se cierren o que abre el canal que permite la menstruación (*Hip., Gyn.*, 1,1).

madurez corporal ¿se ajusta a alguna realidad institucional? Existe un himno de Calímaco (*Hymn.*, 5,33f) donde usa el término ἄλᾱ para referirse a un grupo de doncellas argivas⁵⁵⁶, aunque Scanlon considera que se refiere a muchachas espartanas (2002, 122). Este mismo término también se usa para las *agelai* masculinas (Xen., *Lac. Pol.*, 2,11), seguramente organizadas por tribus, lo que significa que también se refiere a una forma de agrupación de los jóvenes sin necesidad de que haya una especificidad de género. Es probable que sean sinónimos, como plantea Calame (1977, 1, 374, n. 28) y no expresen una jerarquía organizativa, como propusieron Jeanmaire (1939, 504) o Michell (1952, 168). Se observa una consideración similar para hombres y mujeres, es decir, las fuentes ven alguna forma de agrupamiento por edades similar aunque tengan funciones diferentes y las edades o las formas de organización no sean las mismas.

Sólo tenemos una referencia a una inscripción del siglo II d.C. (*IG V*, 1,170) en la que se menciona a los *gynaikonomoi*, los oficiales parecidos al *paidonomos* pero para los grupos de muchachas. Esta inscripción se ajusta bien a la realidad deportiva del helenismo cuando aparece ya un número importante de instituciones y de actividades deportivas femeninas⁵⁵⁷. También tiene mucho que ver con una reinstauración de la *agoge* basada en preceptos antiguos pero introduciendo realidades nuevas como la creación de paralelismos más evidentes entre la educación femenina y la masculina. Un ejemplo de esto es la presencia de *biduoi*, magistrados que organizaban la *agoge* en época romana, en una inscripción donde se les relaciona con las “hijas de Dioniso” (*SEG* (1954), N. 610), lo que seguramente indique que el mismo magistrado también organizaba las carreras de muchachas, no sólo de los jóvenes (KENNELL, 1995, 46). Desgraciadamente, para momentos anteriores no tenemos noticia de ninguna figura similar.

Lo más probable es que las *agelai* femeninas de época clásica se correspondan con los coros. El texto de Píndaro donde se menciona la *agela* de *parthenoi* lacedemonias está inserto en la discusión de Ateneo sobre la forma poética de la *hyporcheme* (Athen., 14,631c), lo que vincula directamente la danza y la organización institucional con el coro (CALAME, 1977, 1, 373). Bowie (2011, 42) dice que las muchachas del *Partenio del Louvre* de Alcman son las representantes de un grupo de edad concreto. Scanlon ve el uso del concepto ἀνεψιά (*primas*) (*PMG* 1, v. 52) como una expresión para referirse a las

⁵⁵⁶ Si se refiere a las hijas de los Arestóridas son las hijas de los argivos porque Arestor es el padre de Argos.

⁵⁵⁷ Vid. Spears (1984, 41), Golden (1998, 133), Capriglione (2007, 81-83) y Kyle (2014c, 267ss).

compañeras del mismo grupo de edad (SCANLON, 2002, 122), al igual que lo entiende Calame en relación con una glosa de Hesiquio donde explica los conceptos ἄδελφοί y ἀνεψιοί, considerando que también podían hacer referencia a la relación entre los componentes de un mismo grupo (CALAME, 1977, 1, 377).

Si nos atenemos a lo que dice Bowie, las coreutes actúan como una representación del grupo total de chicas de la misma edad pero, si vemos la insistencia en los elementos representativos de la aristocracia, evidentes en el Partenio, resulta difícil asumir que todas las jóvenes estuvieran representadas al mismo tiempo que expresaban su distinción social. El término *anepsia* habría que verlo más bien como un grupo unitario, no sólo en la edad, sino en el estrato social, que es precisamente como interpreta Ferrari (2002, 166, 176) el fragmento de Aristófanes en el que se menciona la presencia de fases de edad vinculadas a los ritos femeninos áticos (*Lys.*, 641-647). El fragmento de Aristófanes tendría su punto cómico en la comparación de los ritos femeninos con fases de edad masculinas o en la mezcla entre ritos donde participaban todas las muchachas con otros donde sólo participaba un grupo selecto. Las hipótesis de Bowie y Scanlon vinculadas a unas fases de edad definidas para toda la comunidad en el Partenio no parecen ajustarse a la realidad tampoco en época clásica porque es inviable pensar que todas las jóvenes participaran en un coro dedicado, por ejemplo, a Helena. De hecho, el *Epitalamio de Helena* de Teócrito (*Idyll.* 18) dice que había un grupo de 240 corredoras que es imposible que pudieran cantar a coro, lo que indica que seguramente las que interpretaran el canto en el ritual seguramente fueron un grupo más reducido.

Si aceptamos el paralelo masculino, la corego tendría una función similar a la del *eiren* (CALAME, 1977, 1, 374) y podría ser de mayor edad, como plantean Fantham y Foley (1994, 58), aunque si consideramos que había una tendencia hacia el conservadurismo, habría que plantearse la elección de la corego por parte de instituciones mayores pero dentro de una edad similar, como en la interpretación original, lo que significa que probablemente haya que entender que la corego era asimismo una muchacha de alto estatus social y las demás intérpretes del coro también, o eran elegidas de alguna otra manera. Sabemos que en la procesión de *kanathra* de las Jacintias participó la hija de Agesilao (Xen., *Ages.*, 8,7; Plut., *Ages.*, 19,7-10) y que Cinisca, su hermana, estuvo presente en todos estos rituales⁵⁵⁸, lo que indica una pretensión a inicios del siglo IV a.C.

⁵⁵⁸ Vid. capítulos sobre las Jacintias y el culto de Helena en bloque VI para estos casos.

de remarcar una diferencia social que seguramente nunca había sido abandonada en ciertas actividades como los coros. Además, la interpretación coral forma parte de una actividad ritual que en ocasiones es fuertemente conservadora y aristocrática, como se evidencia en el mantenimiento de la tradición de llevar la coraza de Timómaco en la procesión de las Jacintias (Arist., fr. 532/489 Rose = schol., Pind., Isthm., 7,18), rindiendo honores a una familia que había actuado de una manera aparentemente contradictoria con la mentalidad igualitaria de la época clásica. Probablemente en este último caso se mantuviera para enfatizar la importancia del honor y del recuerdo de las conquistas, lo que seguramente indica un cambio de significado de la misma tradición que en origen ensalzaba a los Egeidas. Es probable que con los coros pase lo mismo, se mantenga la estructura similar, con las jóvenes de alto estatus en el ritual mientras que las demás estaban presentes como observadoras, participando de manera pasiva en el rito.

Una perspectiva jerarquizada de las participantes en el coro no es incompatible con la intervención de todas las jóvenes en actividades educativas como el deporte, mucho más sencillo de gestionar en grupos mayores, lo único que habría que entender que el resto de las muchachas seguramente no danzaban en el ritual, aunque estuvieran presentes en él. Esta idea es la que mejor se ajusta a la diferencia numérica del texto de Teócrito y explicaría por qué hay fuentes que usan términos como *agela* o *anepsia* para grupos de muchachas que no están definidos institucionalmente pero sí para ciertas actividades. Simplemente habría que entender que se busca dar sentido unitario a una agrupación que tiene características similares: en el ámbito deportivo seguramente la edad, o incluso su aldea y en el coro su estatus.

De hecho, la carrera de Hera en Olimpia sugiere la existencia de una organización por subgrupos de edad en los juegos. La posible relación entre la configuración del rito de Hera y el deporte en Esparta⁵⁵⁹, especialmente gracias a la presencia de unas figurillas de bronce espartanas que llevan el vestido que describe Pausanias para los Juegos Héreos (Paus., 5,16,3)⁵⁶⁰, apuntan a una posible división de las corredoras espartanas también en función de sus edades en la propia Esparta, pero no podemos definir exactamente cuáles. En los Juegos Héreos corrían en tres categorías de edad pero todas dentro de la juventud (Paus., 5,16,2), lo que limita los juegos a un momento prematrimonial. Seguramente, esta

⁵⁵⁹ Vid. capítulo “Las espartanas y Olimpia” en bloque V.

⁵⁶⁰ Vid. capítulo “Desnudez” en bloque V.

organización tenía que ver con el distinto desarrollo físico en cada momento, es decir, con una tendencia a igualar a las corredoras en la competición.

En el caso de los varones en el deporte la situación es similar. Pausanias dice que en 632 a.C. se introduce la carrera de corta distancia para niños en Olimpia (5,8,9) y en el siglo V a.C. tenemos constancia de una distinción entre niños y hombres en Olimpia, los Juegos Píticos y los *Lykaia* de Arcadia (PETERMANDL, 2012, 87). Además, se ha conservado en Atenas una lista de premios de las Panateneas donde se distinguen niños, jóvenes con barba y hombres (*IG II²*, 2311). También en Lemnos, Esciro e Imbro hay tres grupos de edad (GOLDEN, 1998,104). Estos grandes grupos de edad se asemejan mucho a los de las Gimnopedias que ya mencionamos, pero también hay otras categorías intermedias para ritos locales (PETERMANDL, 2012, 89) como en Quíos (*SIG³* 959) o en los juegos dedicados a Teseo en Atenas donde existían dos divisiones de edad, una general por su carácter panhelénico donde los grupos son de *paides*, *neaniskoi* y *epheboi*, y otra en la que los grupos son más amplios dependiendo de la competición (KENNELL, 1999, 253).

En Esparta, las divisiones de subgrupos de edad masculinas están vinculadas al entrenamiento diario, generalmente, no tanto a competiciones que marquen el fin de la subfase de edad. La dedicación de Arexipo, donde se dice que ganó como *pais* 5 competiciones (*IG V*, 1, 255), indica una fase general, no especifica los subgrupos porque lo que importa es su categoría biológica en relación con la divinidad que protege esa edad, no el subgrupo en el que estaría inserto en la *agoge*.

Las competiciones, en la mayoría de las ocasiones, no sirven para separar todas las fases. El ejemplo de la lucha o juego de pelota en el Platanistas (Paus., 3, 14, 9; 20,8) es una excepción, aunque parece tardío⁵⁶¹. Parece que indica un paso importante a un nuevo momento vital, concretamente, la entrada en la vida adulta (KENNELL, 1995, 39; O'SULLIVAN, 2012, 26). Las inscripciones, todas de época romana (TOD, 1903, 63-77; WOODWARD, 1951, 197), donde se menciona el grupo que compete, los *sphaireis* (esfereos), han aparecido diseminadas por toda Esparta (*IG V* 1, 674-688) lo que parece indicar una mayor importancia del rito en todas las localidades donde vivían ciudadanos en época romana. Sabemos que el término esfereo se refiere a los que acaban de

⁵⁶¹ Vid. capítulo “Ártemis” en el bloque VI donde hablo de esta cuestión en relación con la violencia de la *diamastigosis* en época romana.

abandonar la efebía, a los exefebos (KENNELL, 1995, 39), es decir, los que comienzan su andadura como *eirenes*. Es un rito muy relevante porque representa el paso de la juventud a la edad adulta y a la ciudadanía, no es un rito de paso de un subgrupo a otro. En otros ritos competitivos como el de los quesos de Ortia o incluso en la *crypteia*⁵⁶² no parece existir una vinculación clara con un subgrupo de edad en concreto, al igual que tampoco lo hay en las Gimnopedias donde no se busca representar el paso de una subfase a otra sino la organización general de la ciudad en función de la edad.

En el caso femenino, ritos como los de Ártemis Cariátide, Ártemis Limnátide, Helena, o Dioniso tienen un claro componente juvenil y ciertos aspectos del rito parecen vincularlos a distintos momentos de la adolescencia, como la carrera de Helena y su relación con el momento inmediatamente anterior al matrimonio o la posible ofrenda menstrual a Ortia. Es poco probable que sean ritos que todas desarrollan anualmente, al igual que tampoco tiene mucho sentido vincularlos al ámbito local si son rituales de mujeres ciudadanas porque la mayoría de los ciudadanos vivían en torno a Esparta⁵⁶³ y sabemos que los ritos los desarrollaban muchachas de estatus ciudadano. Sólo en el caso de Helena sabemos a través de Teócrito que también participaban las periecas⁵⁶⁴. Tiene más sentido que la división de las participantes se hiciera por edades por el simple hecho de la necesidad de organizar a 240 corredoras.

Todos estos indicios los veremos con más detalle en la discusión sobre los ritos pero en lo relativo a una posible relación con distintos momentos de la adolescencia es necesario ver si es probable que reflejen alguna forma de ordenamiento por edades. La mayoría de los ritos inciden fuertemente en la enseñanza de la sexualidad a través de leyendas etiológicas donde se expresan intentos de violación, violaciones efectivas o seducción. Esto hace difícil ver si había períodos específicos relacionados con la

⁵⁶² La *crypteia* es una práctica que ha sido muy discutida porque las primeras referencias son de época de Platón (*Leg.*, 633c) y Aristóteles también escribió sobre ello (Heracl. Fr. 10 Dilts = fr. 611,10 Rose). El texto de Aristóteles está perdido y sabemos de él gracias a Plutarco que es el que si habla de la caza de los hilotas como algo relacionado con la *crypteia* o perteneciente a la misma (Plut., *Lyc*, 28,7). *Vid.* Vernant (1984), Lévy (1988, 249-250), Birgalias (1999, 97-117), Ducat (2006, 281-332), Ross (2012), Nafissi (2015, 209-229).

⁵⁶³ Si entendemos que la presencia de los barracones, las comidas en común obligatorias y la vida política, resulta difícil pensar que vivieran muy lejos de Esparta. No obstante, el estudio sobre poblamiento en Laconia sigue sin ser concluyente y tampoco sabemos quiénes fueron los que vivieron en esas zonas estudiadas (CATLING, 2002, 191, 228), desgraciadamente, aunque se puede asumir que algunas de las villas de las que habla Catling, en la confluencia de los ríos Eurotas y Celefina (2002, 193-194, 228), pertenecían a ciudadanos por la riqueza mayor de su cerámica.

⁵⁶⁴ Teócrito se refiere a todas las mujeres libres (*Idyll.*, 18, vv.22-24). Para los cultos de los periecos *vid.* Parker (1989, 142-172).

educación a lo largo de la adolescencia en los que estos ritos se llevaban a cabo, marcando el fin de una etapa y el comienzo de otra.

Sabemos que los coros se representaban en ocasiones específicas de carácter ritual y tenemos la referencia de los Juegos Héreos donde la competición se organizaba por grupos de muchachas de distintas edades. Estas competiciones tenían un importante componente prematrimonial y, tras las carreras, había ofrendas. El rito de Helena, después de la carrera, incluía una ofrenda a la divinidad y canto coral⁵⁶⁵. Es probable que la relación entre coros y ritos deportivos indique cierta organización, aunque muy genérica, de las muchachas por grupos de edad aunque no podemos saberlo con seguridad. No obstante, es necesario intentar romper con la expresión de los ritos de este tipo como ritos de paso porque la organización por edades y su relación con ciertos rituales no significa necesariamente que sea una ruptura con el momento anterior sino la sanción del desarrollo hacia la vida adulta, la exposición mimética de lo que se va aprendiendo hasta el momento en que tiene lugar el rito que de verdad indica un cambio de estatus, el matrimonio⁵⁶⁶.

Hay que tener en cuenta que no estamos hablando de una subdivisión como la de los varones. Para ellos existía una forma de agrupamiento muy general vinculada a momentos de cambio en la vida y a los rituales que los sancionan y hay otra forma que es eminentemente pragmática, relacionada con una formación y un entrenamiento exhaustivo. El caso femenino es más sutil porque se basa en las costumbres antiguas y ha sufrido una evolución paulatina frente al masculino que tiene una parte específica, las *agelai*, y otra similar a la femenina que se podría corresponder con lo que Sallares llama “un pensamiento informal de tipo generacional” (1991, 453, n. 252), perceptible en la mentalidad griega sobre las distintas edades y también en ritos como los de las Gimnopedias.

El carácter arcaizante y local de los ritos y de la educación femenina puede ser una de las razones principales de que no tengamos conocimiento de subdivisiones basadas en fases de edad. Es evidente que, si existió una expansión a todo el grupo ciudadano de, al menos, el deporte, debía haber alguna forma de organización de todas las muchachas aunque fuera simplemente para hacer factible su presencia en el *dromos*. En el caso de los ritos, al mantener una forma similar a como eran en época arcaica, no es necesario

⁵⁶⁵ Vid. sección “La ofrenda a la diosa” del bloque III.

⁵⁶⁶ Vid. bloque VI.

establecer formas de organización diferentes a las anteriores, simplemente potenciar la presencia de todo el sector femenino en el ritual, ya sea haciendo que participen en los ritos deportivos en grandes agrupaciones, como fomentando su presencia en los cantos corales. Por esta razón Ducat acepta una educación femenina no tan estructurada como la masculina y sin fases de edad (1998, 387; 1999, 57; 2006, 241).

3.2.2. Una *mousike* clásica.

En la *mousike* es donde mejor se ve el mantenimiento exhaustivo de las estructuras educativas tradicionales que evolucionan hacia un fuerte tradicionalismo. Y digo bien “evolucionan” porque lo que se ha llamado estancamiento es imposible cuando la estructura sociopolítica y cultural ha ido cambiando, como ocurrió, no sólo en el siglo VI a.C., sino durante toda la historia de los lacedemonios (HODKINSON, 2006, 113). Lo que generalmente se ve como un estancamiento o la continuidad de uso de ciertas instituciones (DUCAT, 2006a, 123) no es otra cosa que la reestructuración y adaptación de las formas discursivas y culturales a una sociedad donde el concepto de ciudadanía supuestamente había superado la primacía de un grupo muy pequeño de *aristoi*. No se puede decir que el mantenimiento de los cantos de los poetas tradicionales lacedemonios sea un estancamiento. Se observa una búsqueda por potenciar lo arcaizante y mantenerlo porque es lo que los espartanos de época clásica consideraban propio del ser lacedemonio, a la vez que se expandía por sectores sociales más amplios de los que primeramente estaban inmersos en algunos contextos poéticos. Esto ya lo hemos visto cuando hablamos de la fecha fundacional de la *agoge* y también volverá a surgir una vez entremos en la cuestión del deporte, pero veamos cómo ocurre en el caso de la música que es la base del sistema educativo femenino lacedemonio.

Lo que se considera generalmente la *paideia* tradicional griega incluía μουσική (*mousike*) y γυμναστική (*gymnastike*), (Pl., *Resp.*, 2, 376e) y a un κιθαριστής (*kitharistes*) (Pl., *Prot.*, 326ab; Ar., *Nub.*, 961-1023) y al παιδοτρίβης (*paidotribes*) como maestros. El segundo se encargaba del entrenamiento y el primero se dedicaba a la enseñanza oral de la poética griega, la danza y el canto (GRIFFITH, 2001, 46), lo que los griegos llamaban *mousike*. Havelock consideraba la *mousike* como un sinónimo de “literatura” (1996, 124), una disciplina educativa centrada especialmente en el aprendizaje memorístico (Pl. *Resp.*,

2, 383c) de la épica (IMMERWAHR, 1964; 1973)⁵⁶⁷, aunque también de la lírica acompañada de un instrumento (BUNDRICK, 2005, 10). A lo largo del siglo V a.C. también se fue añadiendo la *grammata* en sectores áticos probablemente vinculados a la sofística⁵⁶⁸ y en el siglo IV a.C. quedó fijado el *grammatistes* ya como uno más de los maestros de la *paideia* ática, aunque seguramente no en la educación espartana donde nunca se menciona la *grammata* salvo en Plutarco (*Mor.*, 237A4) que vive en el siglo II d.C. cuando el aprendizaje de las letras ya estaba totalmente institucionalizado en las escuelas⁵⁶⁹. Es relevante el citarista o el corego en la educación griega clásica por la enseñanza de la poesía y la música que eran la base fundamental de la moralidad y de la cultura griega, de hecho, hay gran cantidad de cerámica ática que representa momentos de la enseñanza musical, como bien ha estudiado Bundrick (2005, 61-71).

Probablemente este aprendizaje estuviera mucho más estructurado que en Esparta donde la *mousike* seguramente incluía, no sólo el ensayo de los coros, sino también los cantos de las *syssitia* o la asistencia a eventos musicales como el *agon* de las Carneas, las danzas de las Gimnopedias o los coros de las Jacintias donde también participaban los jóvenes. Obviamente, este tipo de festivales o el simposio también eran de gran relevancia en Atenas desde un punto de vista ideológico pero la definición de la *agoge* como un sistema de educación integral, no separado del resto de actividades de los jóvenes, induce a pensar en una menor compartimentación de la *mousike* lacedemonia en comparación con el caso más conocido que es el ateniense.

Aun con estas diferencias de estructuración, el fin psicológico y didáctico es el mismo, la música encanta y es capaz de conseguir los mismos efectos que la filosofía según Sexto Empírico (*Adv. Mus.*, 7-12). Criticaba Platón que la *mousike* tal y como estaba configurada carecía de reflexión crítica porque se basaba en la repetición de los poemas (*Resp.*, 2, 377d) y era necesario readaptarla para que la influencia de la música en el alma permitiera enseñar la virtud (*Resp.*, 2,401d-e), moldear el carácter (MOUTSOPOULOS, 2007, 40) y sirviera de herramienta a la reflexión (BARKER, 2005, 53). Como vimos en el primer bloque (III), los líricos y épicos arcaicos ya eran conscientes del factor psicológico de la música, de la capacidad para llegar al interior de

⁵⁶⁷ Contra Pritchard (2013, 56) que considera que era el *grammatistes* y no el *kitharistes* el encargado de enseñar la poesía.

⁵⁶⁸ Probablemente se enfatizara especialmente el aprendizaje de las letras junto a la retórica por influencia de los sofistas (MORGAN, 1999, 53).

⁵⁶⁹ Vid. capítulo siguiente donde discutiremos la cuestión de la alfabetización.

los sentimientos y la mentalidad de los hombres (HAVELOCK, 2002, 148), y eso es un aspecto fundamental para comprender el funcionamiento educativo de la misma y la discusión filosófica que comenzó con Pitágoras.

En Platón es precisamente donde mejor se ve la importancia de la música antigua para la educación (*Tim.*, 47c). Para el filósofo la melodía debe estar subordinada al *logos* (*Resp.*, 3,398d) y toda la música debe ser tradicional (*Resp.*, 425a) y estar controlada por el legislador y adaptarse a sus intenciones mediante la inspección de censores mayores de 50 años (*Pl.*, *Leg.*, 802a-d). El hecho de que establezca una edad para los censores tiene que ver con el sostenimiento de las canciones tradicionales y, con ellas, del *status quo*. También se percibe en Aristófanes (*Nub.*, 961-1023) cuando critica la educación de los sofistas haciendo que el Argumento Fuerte sea el que defiende la educación antigua que propicia que los jóvenes sean silenciosos, modestos y ordenados, es decir, sujetos a virtudes como la *sophrosyne* y la *harmonia* beneficiosas para sí mismos y para la *polis* (BUNDRICK, 2005, 51). Es muy similar a la caracterización que hace Jenofonte de los *paidiskoi* (DUCAT, 2006a, 36-37) cuya actitud aprendida durante la *agoge* favorece que los espartanos sean los más respetuosos con las leyes (*Thuc.*, 1,84; *Plut.*, *Lyc.*, 13,1-2; *Xen.*, *Lac. Pol.*, 14,1; cf. *Pl.*, *Hipp. Maj.*, 285b).

La tradición educativa en ambos casos se asume como antigua y legítima porque ha demostrado su validez durante un “largo” periodo de tiempo, al menos desde que adquiere la consideración de tradicional. Incluso en el ámbito democrático está presente esta reivindicación de la *paideia* tradicional, como vio Robb en la figura de Anito en el *Meno* (1994, 198ss).

En Esparta la educación coral, que había estado siempre relacionada con el rito, se plantea dentro de un sistema muy complejo de organización ideológica, ligada a otros elementos como las *syssitia*, el entrenamiento deportivo y otra serie de rituales que fomentan el adoctrinamiento en una sociedad que incide fuertemente en el control de los ciudadanos. Seguramente por eso es importante que la educación sea coral y esté organizada en grupos que entonan el mismo canto, porque se dirige a toda la sociedad por igual (ANDERSON, 1966, 92) y permite la construcción de una ideología cívica común (BERTRAND, 1999, 76) sin necesidad de cambios profundos en las estructuras organizativas y facilitando la aceptación de la doctrina por el carácter tradicional del rito en el que está inmersa y porque el aprendizaje coral es memorístico y repetitivo. La diferencia respecto a los momentos inmediatamente posteriores a Alcmán y Tirteo es que

en época clásica lo tradicional ya no es sólo un mecanismo de mantenimiento del *status quo* que puede tener variaciones, sino la norma estricta. La estabilización del canto de los poetas antiguos que se había dado tras su muerte a través de la reinterpretación más o menos constante de los poemas (HERINGTON, 1985, 48) se convierte ahora, en el siglo V a.C., en un elemento que se pretende que no varíe, lo que no significa que no lo haga porque ya no tiene el mismo significado que tenía en origen.

Tucídides se refiere a este mantenimiento extremo de la tradición cuando dice que a la vuelta del exilio de Plistoanacte, en pleno siglo V a.C., fue recibido con coros y sacrificios iguales a los que se establecieron en Esparta en el momento de la fundación de la ciudad (Thuc. 5,16,3). Pero es el texto de Ateneo, citando a Pratinas, el más revelador porque dice que, de los griegos, los espartanos fueron los que mejor habían preservado el arte de la música, especialmente las canciones antiguas (13,632f-635f) y en otro fragmento Pratinas defiende la forma original de un canto dionisiaco (PMG 708 = Ath. 13,617b-f), probablemente teniendo en mente la postura ideológica espartana respecto a la música (STEINER, 2011, 306). Estos cantos antiguos pueden traducirse de dos maneras, o bien como la perpetuación de las características métricas y compositivas del “modo dorio” o bien como las canciones que habían sido compuestas en torno al siglo VII a.C.

La referencia de Tucídides incide en la importancia de la música como elemento de difusión ideológica en una sociedad que quiere vincular todo a la época de fundación de la ciudad (HORNBLOWER, 2009, 48⁵⁷⁰) y de sus instituciones porque las narraciones de ese momento legitiman las formas de control imperantes ya que se relacionan con el periodo de esplendor de la ciudad y el fin de la *stasis*⁵⁷¹.

La situación del regreso del exilio de un rey puede provocar tensiones entre los partidarios y adversarios del mismo. A algunos de los poetas del siglo VII a.C. que hicieron de Esparta un centro musical (COMOTTI, 1989, 17) se les atribuye la fundación de un rito o la consecución de la estabilidad gracias a sus composiciones. Podrían ser las mismas composiciones que los cantos fundacionales de los que habla Tucídides por la idea subyacente de que lo que había servido en otros momentos de *stasis* también podía

⁵⁷⁰ Hornblower lo relaciona con la *Pítica* 4 de Píndaro en la que trata la fundación de Tera y la de Cirene como extensión del sentimiento patriótico asociado a una historia fundacional.

⁵⁷¹ Vid. capítulo “Los maestros, los receptores y la expresión del *ethos* de la *polis*” en bloque III. Así como el capítulo sobre el origen de la *agoge* en este bloque.

ser igualmente útil en una situación de tensión actual, especialmente en una sociedad en la que persistía la idea de que no había cambiado nada desde Licurgo. Por otra parte, los cantos antiguos justifican el poder legítimo del rey asociándolo con la memoria del pasado: puesto que la realeza es antigua, el regreso del rey es legítimo.

Obviamente, con la información que tenemos no podemos saber cuáles eran los poemas que achaca Tucídides a la fundación de la ciudad. Hay dos opciones. La primera es que sea una tradición nueva construida en torno a cantos que se habían compuesto en el instante concreto pero con el modo antiguo, con la intención de relacionarlos con las historias sobre la fundación de la ciudad. La otra opción es que Tucídides se refiera a los cantos de los poetas tradicionales. En ese caso existe un cambio de uso de los poemas, lo que implica una readaptación y reinterpretación de los mismos vinculados a la ideología del momento presente y no a la intención para la que fueron compuestos.

Efectivamente, tanto en el caso de que fueran cantos de los poetas antiguos como si fueron otros nuevos compuestos mediante el modo tradicional, se pretende vincular el momento presente con la antigüedad porque lo antiguo es útil en tanto que permite mantener el *status quo*. Desde una perspectiva musical y pitagórica, permite conservar la *harmonia*, el equilibrio⁵⁷², que está muy vinculado con *eunomia*⁵⁷³ y *homonoia*, el buen orden, y con *symphonia*, la concordia, términos musicales que también expresan ideas políticas (BUNDRICK, 2005, 141) y que son muy importantes en el ideario espartano, especialmente en lo referente a las leyes de Licurgo y a las tradiciones sobre el papel político de los poetas del siglo VII a.C. De hecho, a Terpandro (Athen., 14, 635e; Ps.Plut., *De mus.*, 1146b-c; Diod., 8,28) se le atribuye haber acabado con una *stasis* debido a sus novedades musicales y la *Eunomia* de Tirteo (fr. 2 West) se ha entendido como el documento que marca el fin de la *stasis* arcaica espartana (PARMEGGIANI, 2004, 90). También Taletas de Gortina está ligado a Licurgo en Plutarco (*Lyc.*, 4,1-3) como si fuera un precursor del gran legislador espartano. Erskine (2011, 139) considera que la vinculación de Terpandro y Taletas con Licurgo se produce con las reformas de Cleómenes III en el siglo III a.C., influidas por Esfero de Borístenes, pero es posible

⁵⁷² Dice el Pseudo-Plutarco (*De mus.*, 1147a) que Dios construyó todas las cosas usando como punto de partida la armonía musical y Aristóteles atribuye a los pitagóricos el planteamiento de que todo el universo es *harmonia* y número (*Met.*, 986a). En el sentido musical, la *harmonia* es la base de referencia melódica en torno a la cual se crean las distintas melodías, por tanto, la *harmonia* delimita un estilo musical (BARKER, 2005, 23).

⁵⁷³ También Píndaro (*Pyth.*, 5,65-67) menciona la cítara como elemento que lleva el bueno gobierno al corazón de los hombres y en el *Himno de Hermes* (416-496) Hermes usa su lira para aplacar a Apolo.

retrotraerlas a momentos anteriores si tenemos en cuenta una posible influencia pitagórica en los cambios políticos del siglo VI a.C. y la relevancia de la música incluida en el aparato propagandístico y adoctrinador del siglo V a.C.

La importancia del tradicionalismo y de la utilidad de la música en los métodos educativos no es una cuestión exclusivamente lacedemonia, de hecho, la reflexión abstracta que nos ha llegado sobre el tema es de origen ateniense pero ya existía desde Homero (*Od.*, 4,221; PERCEAU, 2007, 21) y Hesíodo (*Theog.*, 98-103). También en los líricos está presente, como vimos en el caso de Alcmán. Es probable que la postura espartana influyera en la discusión del siglo V a.C. sobre la importancia ética de la música, si no directamente al menos de manera secundaria a través de la oposición que Pericles establece entre el sistema educativo lacedemonio, extremadamente físico y poco intelectual (obviando la parte musical), y el ateniense, de corte sofista, en su discurso fúnebre (Thuc., 2,39).

El principal estudioso de la ética musical fue Damón de Oa⁵⁷⁴, un filósofo muy cercano a Pericles (Pl., *Alc.* 1, 118c; Arist., *Ath. Pol.*, 27,4; Plut., *Per.*, 4,2-3; Isocr., 15,235), del que poco se sabe (WALLACE, 1991b, 30-38), que estudió la función educativa y ética de la música (WALLACE, 1991a, 2) promulgando la capacidad de la misma para determinar el comportamiento humano en la sociedad. Sabemos que la reflexión sobre el asunto fue muy relevante en Atenas por la amplia discusión de Platón⁵⁷⁵, gracias al cual tenemos una parte importante de los preceptos musicales damonianos (BARKER, 2005, 57).

El análisis de Platón sobre el tema de la poesía mimética y su influencia en la conducta humana debido a la similitud ética de la música y el alma⁵⁷⁶ (BARKER, 2005, 21, 23) refleja la importancia del planteamiento del seguidor de Pericles para el propio Platón, aunque éste probablemente sólo usó las partes que permitían justificar su modelo de ciudad oligárquico (WALLACE, 2004, 259) obviando una posible generalización de

⁵⁷⁴ Antes de él, Laso de Hermione fue el primero que escribió el primer tratado sobre música (WEST, 1992, 342-344; WALLACE, 2015, 4-5) y Píndaro también expresa el poder de la música sobre el que escucha (*Pyth.*, 1, 1-12).

⁵⁷⁵ Por ejemplo, en: Resp., 398c-400e.

⁵⁷⁶ A pesar de esta similitud y de la preexistencia de la virtud en el alma de los guardianes, Platón también considera necesario un aprendizaje de la *techne* mimética para evitar lo malo e integrar lo bueno en el alma (*Resp.*, 424d; CATONI, 2005, 304).

la *paideia* musical a todos los ciudadanos, seguramente expresada por Damón (BRANCACCI, 2008, 11).

Posteriormente continuaron esta perspectiva los peripatéticos, partidarios de una música ética⁵⁷⁷. Frente a ellos, los epicúreos plantearon la importancia de la función exclusivamente placentera⁵⁷⁸ de la misma (WALLACE, 1991a, 3), herederos en cierto modo de las tendencias de la Nueva Música del siglo V a.C. que maximizaba la importancia del aspecto melódico y deleitable frente a su carácter didáctico original (CSAPO, 2004, 212-213). Las referencias de Aristófanes a los elementos de la educación tradicional donde obvia la *grammata*, así como sus críticas a la volatilidad y falta de sustancia de estas nuevas formas musicales⁵⁷⁹ también van en la línea de la importancia de la música para la adquisición de valores y conocimiento. Asimismo sabemos que Clístenes fue poco partidario de las innovaciones de Hipoclides porque las consideraba inconvenientes desde el punto de vista ideológico (ROSSI, 1988, 242) y los tiranos como Pisístrato y Polícrates fomentaron los festivales donde participaban rapsodas y líricos para reforzar ideales aristocráticos⁵⁸⁰ que querían proyectar en su propia persona y en los sectores a los que representaban (WILSON, 2000, 13; GRIFFITH, 2001, 34).

Esto demuestra que era bien conocida la función psicológica y adoctrinadora de la música y que la discusión filosófica no entra en el juego de la oposición democracia-oligarquía de la mano de la democracia sino más bien desde el otro punto de vista, lo que no significa que los políticos democráticos no hicieran uso de la música. Damón entendía que la música también podía ser un instrumento de manipulación política (BARKER, 2005, 66); de hecho llegó a sufrir el ostracismo por su cercanía a Pericles (WALLACE, 2004, 266; BRANCACCI, 2008, 24). Su trabajo se centró en los aspectos musicales y su

⁵⁷⁷ El propio Aristóteles también entró en la discusión sobre la música y sus usos educativos, distinguiendo su función mimética de la de otras artes como la pintura, la escultura (BARKER, 2005, 108). No obstante, el ejemplo más relevante de esta escuela es Aristoxeno de Tarento. Vid. Brancacci (2008, 101-124).

⁵⁷⁸ También Platón (*Resp.*, 395c-d, 401d-e) y Aristóteles (*Eth. Nic.*, 1109b1-7) fueron conscientes de la función placentera de la música pero encaminaron ese sentimiento sensorial a un placer filosófico y ético a través de la armonía y del ritmo que servían a la *paideia* para interiorizar los buenos hábitos (GAUTHIER-MUZELLE, 2006, 186, 199; PERCEAU, 2007, 20-21; WALLACE, 2015, 31).

⁵⁷⁹ Ar., *Pax.*, 827-831; *Nub.*, 332ss; Av. 1388-1390; *Tesm.*, 101-130. Vid. Zimmermann (1988, 200). También aparece en: Arist., *Rh.*, 1415a; Plut., *Mor.*, 389a; Ps. Plut., *De mus.*, 1135c-d.

⁵⁸⁰ Sabemos que la *mousike* también sufrió un cambio muy significativo en Atenas con la constitución de la institución de la *khoregia* y todas las liturgias controladas por la *polis*. Es muy significativo el carácter aristocrático de la misma antes de los tiranos, como refleja el Viejo Oligarca (Ps. Xen., *Ath. Pol.*, 11,13) al referirse en la escasa importancia de la gimnasia y la *mousike* para el demos.

efecto visible en el comportamiento del individuo (WALLACE, 1991b, 49). Lo que criticaba de la Nueva Música era la experimentación y la falta de ética.

La aristocracia ateniense fue la que identificó la Nueva Música con el sistema democrático, no los políticos de la democracia. Caracterizaron la Nueva Música como afeminada, vulgar y bárbara (CSAPO, 2004, 230), utilizando el ejemplo de Esparta como paradigma del buen hacer musical por su carácter ético (BERLINZANI, 2006-7). Estas élites veían la música espartana limitada a la obediencia militar, según Csapo, porque es lo único que se exportaba (2004, 241-242), aunque en mi opinión no es tanto que fuera lo único que salía de Esparta⁵⁸¹ sino lo que estas élites querían mostrar del estilo musical espartano. Estos sectores vincularon la música espartana al modo dorio⁵⁸², considerado más disciplinado, varonil (Pl., *Resp.*, 399c; Arist., *Pol.*, 1342b12; WALLACE, 2015, 36), digno (WEST, 1992b, 179) y originariamente griego⁵⁸³.

Es muy probable que Esparta en época clásica hiciera uso de esta asociación para dar una imagen muy precisa de cara al exterior. Platón dice que los espartanos querían hacerse pasar por ignorantes para cultivar la imagen de especialistas en la guerra (Pl., *Prot.*, 342b)⁵⁸⁴ y Tucídides describe a los espartanos avanzando lentamente cuando se dirigían a la batalla de Mantinea mientras seguían el ritmo del *aulos*, mostrando su impecable orden marcial, (5,70)⁵⁸⁵. Otros dos ejemplos característicos de la vinculación de los espartanos con el modo dorio y con el carácter moralizante⁵⁸⁶ y fuertemente identitario de este tipo de música fueron la *Elegía de las Termópilas* (PMG 531) y la *Elegía para la batalla de Platea* (fr. 11, 17, 15-16W²), ambas de Simónides. En la primera se celebraba el honor de los espartanos muertos en las Termópilas y en la segunda la victoria griega encabezada por Esparta. Sólo se puede aventurar con mayor seguridad el

⁵⁸¹ Los poemas de Alcman son claro ejemplo de ello.

⁵⁸² Platón pone en boca de Laques que la única *harmonia* verdaderamente griega es la doria (*Lach.*, 188d). Probablemente esté usando el término *harmonia* vinculado a las normas musicales específicas (*nomoi*) y el concepto de modo como el estilo general de tipo dorio, como plantea Wallace respecto a la relación de *harmonia* en Damón con el *ethos*. Según este autor, en realidad Damón habría relacionado el *ethos* con el estilo general musical, *tropos*, y no con las reglas que conforman la *harmonia* (2015, 38; cf. POWER, 2010, 141, n. 340).

⁵⁸³ Por estas razones hubo sectores atenienses que veían Esparta con muy buenos ojos. Fue una sociedad que perpetuó los valores homéricos y había diseñado un sistema de gobierno que lo mantenía. Se ve muy bien en Platón (*Resp.*, 544c) y en Jenofonte y toda su obra dedicada a Agesilao, así como en la *Constitución de los Lacedemonios*.

⁵⁸⁴ Esta cuestión la examinamos en el capítulo sobre la alfabetización de los espartanos.

⁵⁸⁵ Otras fuentes sobre los espartanos marchando a la batalla con música: Xen., *Lac. Pol.*, 13,7-8; Arist., fr. 244; Plb., 4,20,6; Plut., *Lyc.*, 21,4; 22,4-5.

⁵⁸⁶ También presente en el estilo musical didáctico de los cretenses. Sabemos que aprendían a bailar danzas armadas y a cantar el peán (Éforo, *FGrHist* 70 F 149).

contexto interpretativo laconio de la primera, quizás en algún festival laconio⁵⁸⁷. La segunda parece planteada para una audiencia más general, en un contexto de enaltecimiento del panhelenismo, quizás en el templo de Zeus Eleuterio en Platea, en opinión de Boedeker (1995, 221-222) y Aloni (1994, 17-19), en Esparta (PAVESE, 1995, 12), en el Helesponto (SCHACHTER, 1998, 29) o incluso en los Juegos Ístmicos (SHAW, 2000, 180)⁵⁸⁸. Obviamente, que fuera compuesta para alguna ocasión específica no descarta la posibilidad de que se reinterpretara en distintos lugares, readaptada a la audiencia, o que tuviera un fuerte componente propagandístico laconio como efectivamente tiene.

Aunque los dos poemas ensalzan poderosamente el honor, el segundo es mucho más complejo e interesante para la interpretación oral de la historia porque establece un paralelismo entre la batalla y la Guerra de Troya para ensalzar la victoria, la *andreia* y el honor de los espartanos (WEST, 1993, 6-8) y del resto de los griegos (BOEDEKER, 1995, 222). Simónides construye la narración usando el paradigma homérico como comparativa moral⁵⁸⁹, presente también en Heródoto (7,159; BOEDEKER, 2000, 125). El poeta añade a la memoria social un nuevo momento que se pretende que se recuerde (ALONI, 2000, 91)⁵⁹⁰ porque ensalza la dignidad y la gloria de los hoplitas (NOBILI, 2011, 27), usando métodos tradicionales de composición⁵⁹¹ y vinculando el suceso actual con los temas de la épica tradicional. No hay que olvidar que Platón hace decir a Megilo que los espartanos *leían* poesía foránea y consideraban a Homero el mejor poeta (*Leg.*, 680c-d). Además, existe una tradición bien asentada que sitúa a Licurgo como el introductor de los poemas homéricos en la Grecia Central (Plut., *Lyc.*, 4, 5-6). El poema de Simónides no sólo es la expresión poética de la virtud de los espartanos y de sus elecciones poéticas y musicales sino la expansión de esa imagen heroica fuera de Esparta en un momento en el que la rivalidad con Atenas se encontraba ya presente.

⁵⁸⁷ Bowie (1986, 27, 32-34) plantea la posibilidad de que algunas de las elegías de Simónides fueran interpretadas en contexto festivo y Nobili propone un posible carácter trenódico de las elegías cantadas en las Gimnopedias lacedemonias, con su origen en la conmemoración de los enfrentamientos por la Tireátide, que serían el modelo a seguir por Simónides en la construcción de la Elegía de Platea (2011, 43-48). Aloni (1994, 12; 2000, 89-90) por su parte propone que se pudieran interpretar también en el simposio.

⁵⁸⁸ Pavese propone una composición para ser interpretada en Esparta y después adaptada a un lenguaje jonio con el fin de que se cantara también en Atenas.

⁵⁸⁹ Lendon llega a decir que en la ética agonística los espartanos parecían homéricos (LENDON, 1997, 118).

⁵⁹⁰ A pesar de ser nueva, se percibe como antigua porque la memoria es totalmente dependiente de la situación política y social de la comunidad (VANSINA, 1985, 94-123; RODRÍGUEZ MAYORGAS, 2010, 21).

⁵⁹¹ *Vid.* capítulo “Oralidad, tradición y educación” en bloque III.

En una Esparta represiva donde la música estaba ligada a la ética, no sorprende el recurso a la censura para evitar la entrada de ideas novedosas unidas a nuevas formas musicales (GOSTOLI, 1988, 235; BERLINZANI, 2006-7, 133, 135). El ejemplo más famoso de censura poética es el de Timoteo (BERLINZANI, 2006-2007, 119-120), uno de los representantes más famosos de la Nueva Música, reprobado en Esparta por introducir novedades melódicas y rítmicas que favorecían una mayor libertad de la creación musical, como la introducción de una cuerda en la lira⁵⁹². El caso de Timoteo se explica por dos factores: Esparta ya se encontraba en el cénit de la ideología que la hizo famosa, en pleno siglo V a.C., y las novedades que introducía atentaban contra la tradición musical cuyos ritmos y melodías eran estables y limitados para que el énfasis se pusiera en el aprendizaje de los elementos cantados⁵⁹³. Por tanto, también atentaba contra los medios de adoctrinamiento y contra el modelo educativo (MARZI, 1988, 268). La única referencia que cita directamente la corrupción de los jóvenes como causa de la actuación de las instituciones contra Timoteo es el decreto de Boecio (*De Instit. Mus.*, 1,1)⁵⁹⁴ que es una reconstrucción tardía del suceso, pero la existencia de un sistema fuertemente represivo parece indicar que Boecio no iba nada desencaminado.

El caso de Timoteo remite a un elemento de control ideológico que aún no hemos mencionado, la *xenelasia*, la expulsión de los extranjeros. Para Platón y Tucídides, lo que los espartanos buscaban era evitar que se conociera fuera de sus fronteras la verdadera naturaleza espartana (*Prot.*, 342c; *Thuc.*, 2,39,1), ocultando su devoción por la sabiduría. Para Jenofonte (*Lac. Pol.*, 14,4) y Plutarco (*Lyc.*, 27,7-9), sin embargo, lo que se pretendía era evitar que llegaran ideas novedosas del extranjero. Teniendo en cuenta el caso de Timoteo no parece que la expulsión de extranjeros tuviera como objetivo evitar la visión de algo que los espartanos quisieran ocultar, al fin y al cabo, la mejor forma de demostrar que eran los más respetuosos con las leyes era exponer el virtuosismo y el honor de los ciudadanos. Probablemente se buscaba, por un lado, enfatizar la austeridad económica evitando la entrada de dinero (FIGUEIRA, 2003, 65) o, al menos, reducir la importancia

⁵⁹² Platón se muestra favorable también a esta censura cuando dice que es necesario también seguir las leyes de la música de Damón (*Pl.*, *Resp.*, 424b; *Leg.*, 660a). Las fuentes que mencionan la censura y la noticia de los éforos cortando la cuerda de la cítara de Timoteo son: *Cic.*, *Leg.*, 2, 38-39; *Plut.*, *Ag.*, 10, 7-8; *Mor.*, 238c17; *Artemon*, *FGrHist* 569 (IIIb); *Dio. Chrys.*, 33, 57; *Athen.*, 14,636e; *Paus.*, 3,12,10; *Boeth.*, *De Inst. Mus.*, 1,1.

⁵⁹³ También Platón se refiere al peligro de la tradición musical (*Resp.*, 424b-e).

⁵⁹⁴ *Vid.* Marzi (1988, 264-272).

del dinero, y, por otro lado, impedir la expansión de ideas extranjeras que pudieran atentar contra el *ethos* lacedemonio.

Consecuentemente, la entrada de extranjeros estaba permitida y no había ningún problema si su comportamiento no pretendía cambiar elementos de poderosa naturaleza ideológica, como ocurre en el caso de Jenofonte, el cual no sólo visitó Esparta sino que vivió allí, su hijo se educó en la *agoge* y escribió ensayos profundamente filolaconios. La cita de Platón en la que Hippias menciona los temas que los espartanos querían escuchar de un sofista (Pl., *Hipp. Maj.*, 285d-e) también puede ser ilustrativa de la presencia de extranjeros como educadores, así como en las Carneas y otras festividades en las que se permitía a poetas foráneos participar en concursos musicales. Estas fiestas eran los momentos más importantes de expresión del rol cívico.

En los tres principales ritos de Apolo, las Carneas, las Jacintias y las Gimnopedias, había coros. En las Jacintias y las Gimnopedias estaban representados los grandes grupos de edad y, en la primera de estas, estaban presentes los extranjeros. Sin embargo, en ninguna de estas festividades la participación de los forasteros era activa. Sólo en las Carneas había un *agon* musical donde podían participar poetas foráneos y estaba inserto en lo que Demetrio de Escepsis consideraba una imitación del modo de vida militar (*Athen.*, 4,141e-f). Petterson ve las Carneas como la mimesis de la vida diaria de los espartanos y de la obediencia vinculada al supuesto *ethos* militar (1992, 63)⁵⁹⁵, aunque habría que entenderla más como una mimesis del comportamiento disciplinario que es lo que ha derivado en la percepción que tenemos de que seguían un modo de vida diseñado para lo militar (HODKINSON, 2006, 118). Es comprensible que, en una *performance* de la forma de vida espartana, difícilmente toleraran los espartiatas la introducción de novedades como las que traía Timoteo porque atacaba directamente a los sistemas tradicionales de adoctrinamiento en un ámbito de exposición y de reafirmación de los roles cívicos.

Además de las consecuencias ideológicas internas que podía acarrear la Nueva Música, el asunto de Timoteo también tiene mucho que ver con la imagen que quería mostrar Esparta de cara al exterior, como vimos en el poema de Simónides. Hay dos casos similares en las fuentes. Por un lado tenemos el de Frínide, vencedor de los concursos

⁵⁹⁵ La obediencia vinculada al *ethos* militar y al respeto por las leyes se ve muy bien en el epitafio de las Termópilas de Simónides (Hdt., 7,228).

Panatenaicos en el 446 a.C., que añadió dos cuerdas a la lira. Dice Plutarco que un éforo le dijo que no enturbiara (*kakourgein*) la música (*Mor.*, 220c). El otro caso es mucho más significativo, es el de Terpandro del que también se dice que los éforos cortaron la octava cuerda de su cítara para mantener las siete originales (Ps. Arist., *Probl. Mus.*, 32) por la misma razón que a Timoteo. Sin embargo, Terpandro llegó a ser uno de los poetas más importantes de Esparta porque la tradición le atribuye la fundación de las Carneas (Athen., 14,635e). La diferencia es que a Terpandro se le considera el introductor del estilo musical de tipo dorio (NAGY, 1994, 84) mientras que Timoteo fue un importante exponente de la Nueva Música. La similitud entre las dos narraciones parece indicar cierta vinculación entre una u otra, sobre todo si tenemos en cuenta la gran cantidad de poetas que fueron introduciendo novedades durante el siglo VII a.C. en Esparta. Quizás la repercusión de lo ocurrido con Timoteo llevara a los espartanos a difundir esta historia sobre la importancia del tradicionalismo musical, hasta tal punto de atribuirle al propio creador del modo dorio un castigo similar por querer cambiar el canto.

Incluso aunque fuera la oligarquía ateniense la que más enfatizó la relación de lo oligárquico con las formas musicales tradicionales y marcadoras de etnicidad, los ejemplos sobre la situación en Esparta permiten sospechar que los espartanos también utilizaron este discurso en el que la música era caracterizadora de su identidad étnica doria justificando su *polis* como la más representativa de lo griego tras las Guerras Médicas. Esto se observa bien en el mantenimiento de las formas musicales antiguas en un momento en el que las secciones líricas del teatro habían incrementado su importancia e incluso había llegado a remplazar a la lírica en algunos sectores (ANDERSON, 1994, 86). Este conservadurismo, unido al carácter educativo y disciplinario de la *mousike* lacedemonia (Plut., *Lyc.*, 21,1)⁵⁹⁶, pone a Esparta en un lugar importante dentro de la discusión filosófica griega general sobre la función ética y científica de la música, no sólo de manera indirecta a través de la praxis musical sino también adoptando perspectivas teóricas, como reafirmar la presencia de espartanos y espartanas en el grupo de Pitágoras⁵⁹⁷ (Iamb., *VP*, 194, 269). Los dos principales objetivos del control exhaustivo

⁵⁹⁶ No sólo lacedemonia, sino griega en general, aunque potenciado fuertemente por el tradicionalismo lacedemonio del siglo V a.C. Aristófanes hace decir a Esquilo que los jóvenes tienen un *didaskalos* que los guía y los adultos tienen poetas para esa función (*Ran.*, 1054-5) y Platón dice que los coros sirven para renovar el entrenamiento en la disciplina adquirida durante la juventud (Pl., *Leg.*, 653d).

⁵⁹⁷ Además, en el círculo pitagórico la mayoría también pertenecían a ciudades donde la influencia espartana en el siglo VI a.C. fue bastante relevante, como Tarento y otras comunidades de la Magna Grecia. *Vid.* capítulo “Helena y las Leucípides” del bloque VI donde me refiero a esta cuestión en relación con Estesícoro de Hímera.

de las formas de expresión poéticas fueron mostrar la estabilidad institucional y la primacía ética de Esparta de cara al exterior y mantener una metodología educativa ideológicamente estable en el interior, lo que revela el poderoso componente psicológico adoctrinador de la música.

A pesar de que las fuentes insisten en el fuerte componente adoctrinador de la música en Lacedemonia, Aristóteles (*Pol.*, 1339a41-b5) y Ateneo (14, 628b) dicen que los espartanos no la practicaban, a pesar de ser buenos conocedores de ella. En realidad lo que parece que no se enseñaba era a tocar un instrumento en la *agoge*. No existe ninguna referencia a la práctica de instrumentos en ninguna noticia relativa a la educación espartana. En cambio, en Atenas hay una cantidad importante de iconografía donde se representa a los jóvenes *aristoi* con la lira, caracterizadora de su juventud, de su capacidad económica para recibir una educación (BUNDRICK, 2005, 60-63) y de su virtud⁵⁹⁸. La lira aparece como el símbolo de su educación musical mientras que en Esparta las referencias se centran en el canto (Plut., *Lyc.*, 21), como remarca Plutarco (*Lyc.*, 18, 3) citando una referencia atribuida a Terpendro donde se refiere a la claridad del canto de los jóvenes. Platón añade que tenían gran interés en la poesía (*Leg.*, 680c-d), que es indisociable del *melos* porque incluye voz, armonía y ritmo (*Resp.*, 398d2). En el mismo texto de Aristóteles (*Pol.*, 1339a41-b5) el estagirita indica que el corego en Esparta era el que hacía sonar el *aulos* para que el coro cantara, lo que significa que conocimientos musicales había entre los que acababan dirigiendo los coros, probablemente porque eran profesionales de la música o porque había un aprendizaje privado de la misma.

En un capítulo precedente planteamos la posibilidad de que la corego de los coros femeninos fuera normalmente una muchacha de élite algo mayor que el resto, como el *eiren*, con una formación específica en música con el fin de que fuera capaz de dirigir una institución religiosa y social como el coro femenino. La presencia de esta institución en un grupo importante de ritos y festivales cívicos, unida a la gran relevancia ideológica de la música, el papel adoctrinador de las mujeres y la continuidad de la interpretación de los partenios de Alcmán⁵⁹⁹, induce a pensar en una mayor preeminencia del coro femenino de lo que normalmente exponen muchos investigadores contemporáneos.

⁵⁹⁸ Dice Filodemo (22,7) que Damón consideraba que la música hacía que los jóvenes adquirieran todas las virtudes.

⁵⁹⁹ Quizás por estas razones la *mousike* de las mujeres atenienses es tan distinta en la representación de las fuentes, especialmente en la iconografía donde, si se representa, está muy constreñido al interior del hogar (BUNDRICK, 2005, 92).

Generalmente se deja relegado al ámbito “iniciático”⁶⁰⁰ o a un breve apéndice donde sólo se mencionan el deporte y los partenios de Alcmán como los únicos elementos relativos a la educación femenina⁶⁰¹. En realidad, como dice el Sócrates de Platón “en estas ciudades [Esparta y Creta] no sólo los hombres están orgullosos de su educación, sino también las mujeres” (*Prot.*, 342d)⁶⁰². Esto incide en la idea de la importancia de la mujer en su sociedad y de su papel dentro de la transmisión de los ideales cívicos de los que hablábamos en el capítulo en el que examinamos la función educativa de las madres. En este sentido, es necesario verlo integrado en el contexto general de la música en Esparta, no como un apéndice sino como parte integral de la *mousike* general, tanto masculina como femenina, en tanto que ambos géneros participan y se integran en el contexto educativo general.

Cabe preguntarse, entonces, por qué apenas hay fuentes para época clásica en lo referente a uno de los elementos de aprendizaje femeninos más importantes como es la *mousike*, la formación poética. La respuesta está, a mi juicio, en dos aspectos. Por un lado, que las fuentes clásicas fueron principalmente atenienses o muy tardías y se centraron en hablar de los tópicos que más les llamaban la atención, como el desnudo o el deporte femenino, dejando de lado la mención a otros usos que estaban mucho más generalizados en el ámbito griego como los cantos corales. Los de Alcmán, por ejemplo, llegan a Atenas y se reinterpretan en el simposio. Por otro lado, las prácticas arcaicas que continuaban efectuándose remiten generalmente a los ámbitos religiosos⁶⁰³, comprendidos como ámbitos más conservadores, quedando su interpretación en muchos casos limitada a una práctica folclórica o a la representación de un mito, especialmente en lo que a los rituales femeninos se refiere donde todo parece ser un rito prematrimonial.

Si unimos estas dos razones que condicionan el número de fuentes y la forma de interpretarlas y le sumamos los intereses de los investigadores que han trabajado la educación espartana y la situación de la mujer, la tendencia general en las obras modernas

⁶⁰⁰ Jeanmaire (1939) planteaba la iniciación también para los varones. Calame (1977, especialmente, 1, 32-40) se refiere a una educación tribal de carácter iniciático.

⁶⁰¹ En los libros de Ducat (2006) y Birgalias (1999) hay un capítulo dedicado al tema y Kennell directamente sólo lo menciona en dos páginas concluyendo que no se puede confirmar que la hubiera en época romana (1995, 45-46). No ocurre sólo para Esparta, también se tienden a ver rituales femeninos de todo tipo en Atenas y otras comunidades desde esta perspectiva iniciática, como, por ejemplo, los análisis de Dowden (1989) o Faraone (2003, 43-68), entre otros muchos. Discutiremos el concepto de iniciación en el capítulo “Religión, paisaje y frontera”.

⁶⁰² Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual (1985).

⁶⁰³ En un ámbito ático, ésta es la dimensión que Wilson adopta sobre la *khoregia* ática, aunque no obvia el uso ideológico de la misma que es precisamente lo que provocó su evolución (WILSON, 2000, 12).

que mencionan la educación femenina es a obviar la lógica evolución histórica de estas prácticas, la posibilidad de cambio en las estructuras⁶⁰⁴, cuando en todas las instituciones masculinas la obsesión de los historiadores es la de poner fecha al origen y encontrar los rasgos que determinan la evolución, por muy escasas que sean las fuentes que las mencionen. Las mujeres espartanas y sus actividades parecen aún ligadas al *mirage*, pero es que incluso aunque las fuentes sean bastante estáticas y estén vinculadas a una imagen ideal, el ideal cambia con el tiempo, se reajusta y se reinterpreta, incluso aunque la adaptación del mismo tenga como objetivo que todo parezca lo más antiguo posible, como es el caso que nos atañe, de ahí que remitamos constantemente a la construcción de la tradición.

Por tanto, los principios que determinan la evolución de la *mousike* femenina son, como en el caso masculino, la tradición (POWELL, 2015, 101), la disciplina y la adaptación al nuevo ordenamiento social integrador (DUCAT, 2006a, 39). Se percibe constantemente como una continuidad de época arcaica, aunque la forma de instruir a las chicas fuera diferente y el objetivo ideológico y la finalidad hubieran variado. Continuaban en los cantos los ideales aristocráticos y agonísticos, pero intentando vincularlos a toda la sociedad. También se mantuvo una forma de jerarquía social donde con seguridad seguían a la cabeza las familias reales y de la aristocracia como líderes de los distintos coros pero readaptándolo a un nuevo auditorio con una mentalidad diferente que estaba presente en los rituales, ya sea participando de ellos, como en las Jacintias o en la carrera de Helena, como observando en la ofrenda a la divinidad.

Este cambio es perceptible en la presencia de un tercio de espartanas entre las seguidoras de Pitágoras (Iambl., VP, 267). Quilónide, por ejemplo, era la hija de Quilón y tenemos constancia del poder de esta familia en la Esparta del siglo VI a.C. También hubo una Cratesiclea que estaba casada con otro pitagórico espartano. Su nombre es el mismo que el de la madre de Cleómenes III, una mujer formada en el estoicismo de Esfero de Borístenes, lo que ha permitido a Pomeroy proponer un vínculo familiar entre ambas (2013, 5). Cleacma era la hermana de un espartano llamado Autocáridas y Teadusa o Nisteadusa parece que fue la misma. De estas dos no sabemos nada pero parece lógico pensar que probablemente fueran mujeres de familias importantes, teniendo en cuenta la posibilidad de formarse en filosofía y de viajar para unirse al grupo de Pitágoras. El último

⁶⁰⁴ Por ejemplo, los trabajos de Ducat (2006, 224-227), de Calame (1977) o de Birgalias (1999).

caso conocido es Timica, la esposa de Milias de Crotona, que fue torturada por resistirse a la expansión de Dioniso de Siracusa (Iamb., *VP*, 189). El matrimonio entre esta espartana y un *aristos* extranjero es ilustrativo de las relaciones matrimoniales de las élites espartanas en la segunda mitad del siglo VI a.C.⁶⁰⁵ pero la pertenencia de todas ellas a un grupo pitagórico y, especialmente la hija de Quilón⁶⁰⁶, puede significar tres cosas. Puede ser una relación lógica por la similitud en la forma de vida de Esparta con la pitagórica, como plantea Pomeroy (2013, 11). También pudo haber un interés del filósofo, o de su mentor (MOORE, 2009, 11), por el ordenamiento constitucional espartano (BURKERT, 1972, 141-145, 152ss). La última posibilidad es que sea un indicio de la influencia del pitagorismo en las reformas educativas, políticas y sociales de la Esparta de la segunda mitad del siglo VI a.C.⁶⁰⁷. Diógenes Laercio, el autor que más profundamente habla de Quilón, es precisamente el que sugiere que Pitágoras estuvo relacionado con las medidas de austeridad espartanas (1, 117).

Esta última propuesta se explica por las relaciones entre Esparta y las comunidades de la Magna Grecia donde se establecieron grupos pitagóricos⁶⁰⁸, por la inclusión de las mujeres en la red de individuos participantes en el sistema adoctrinador⁶⁰⁹, por la importancia de la armonía de las virtudes y la potenciación del valor psicológico y didáctico de la música (MOORE, 2009, 17-19) que a partir de este momento incrementa su peso propagandístico e ideológico. Si aceptamos una influencia pitagórica es posible plantear una visión cosmológica del *Partenio del Louvre* influida por la doctrina de la armonía de las esferas, movidas por la armonía musical (Arist., *Met.*, 986a; Plin., *NH*, 2,20; HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2015, 168). Gloria Ferrari (2008, 118) vio el partenio como un *kosmos* desde sus orígenes pero tiene más sentido verlo así solo a partir del siglo VI a.C. por influencia de las doctrinas pitagóricas.

Aparte del grupo de las seguidoras de Pitágoras, tenemos la referencia de Fintis de Esparta, la hija de un almirante llamado Calicrátidas (Stob., 4,23,61), muerto en la

⁶⁰⁵ Relaciones que son especialmente fructíferas con Samos, el lugar de origen de Pitágoras y con ciudades de la Magna Grecia, no sólo con Tarento, sino también con otras. *Vid.* capítulo “El origen de la *agoge*”.

⁶⁰⁶ Es Diógenes Laercio el que sugiere que Pitágoras estuvo relacionado con la política espartana (1, 117), precisamente el que escribe el texto más extenso sobre Quilón.

⁶⁰⁷ Hay constancia de pitagóricos actuando en política, como Arquitas de Tarento (Strab., 1,3,4) y otros que influyeron en las decisiones de sus comunidades (HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2015, 175).

⁶⁰⁸ *Vid.* capítulo “Helena y las Leucípides” del bloque VI, especialmente donde se analiza la *Palinodia* de Estesícoro.

⁶⁰⁹ Las ideas de las filósofas pitagóricas respecto al papel de la mujer sobre todo se centran en la responsabilidad femenina del mantenimiento de la armonía que conforma la condición para la existencia de la armonía en el Estado (WAITHE, 1992, 14).

batalla de Arginusa en 406 a. C. y una estela del Museo de Esparta que estaría representando a Orfeo junto a Pitágoras (FIG. 39; STROCKA, 1992, 276-283).

Fintis fue una filósofa pitagórica que escribió un tratado *Sobre la moderación de las mujeres* poniendo en el centro de sus estudios la importancia de la *sophrosyne* (LAMBROPOULOU, 1995, 129-130), claramente vinculada al respeto al matrimonio. A esta virtud se unen la justicia, el valor y la sabiduría⁶¹⁰ que considera valores morales propios de ambos géneros (WAITHE, 1992, 26-27) y que son, en Esparta, elementos que transmiten todos los individuos participantes en el sistema represivo, incluidas las mujeres que los ejercen en el hogar.

Respecto a la estela, tenemos constancia de la relación entre Orfeo y Pitágoras desde el siglo VI a.C.. Los poemas órficos pudieron haber sido compuestos por Pitágoras o sus seguidores (KAHN, 2001, 20; RIEDWEG, 2002, 51). Esta asociación podría estar presente también en esta estela que el autor data a finales del siglo IV a.C.⁶¹¹ (FIG. 39; STROCKA, 1992, 280), vinculada al posible origen pitagórico de los poemas órficos, No obstante, también podría remitir al mantenimiento del tradicionalismo musical-propagandístico lacedemonio a inicios del Helenismo cuando Esparta intenta reforzar su *ethos* tras la pérdida de la hegemonía y de los territorios de Mesenia. La presencia de pitagóricos espartanos anteriores a esta fecha indican una tradición pitagórica nada desdeñable desde el siglo VI a.C. que se prolonga a lo largo de toda la época clásica.

Esta posible influencia pitagórica en los cambios educativos y sociales desde el siglo VI a.C. en adelante, inserta en un contexto musical donde ya había un fuerte peso de la tradición y de la función psicológica y social de la música, favorece que no aparezcan especificados los cambios en las fuentes del siglo V a.C. Incluso fuera de Esparta la música se muestra como algo tradicionalmente lacedemonio, como ocurre en los fragmentos de Eurípides y Aristófanes de los que hablamos en el primer capítulo de este bloque. Si ya los atenienses que los escuchaban entendían que estaban haciendo referencia a prácticas lacedemonias muy enraizadas, es posible asumir que los mismos espartanos lo veían como la continuidad de lo que marcaba la estabilidad de su *ethos* y de la aceptación de lo que se transmitía en ellos. Seguramente esta perspectiva estaba condicionada por las instituciones mediante la propaganda y el sistema adoctrinador que

⁶¹⁰ Precisamente se atribuye a Damón (Philod., 22,7) la reflexión de que la música es capaz de generar en los jóvenes virtudes tan importantes como la moderación, el coraje y la justicia.

⁶¹¹ Vid. capítulo “Dioniso” en el bloque sobre los ritos (VI) donde me refiero a la datación de la estela

recurría insistentemente a la importancia de la tradición y de la memoria de la gloria pasada, como se observa ya en la cuestión del panfleto de Pausanias en el exilio de Tegea (Éforo *FGrHist* 70 F 118 = Strab., 8,5,5) a principios del siglo IV a.C. o en el texto de Tibrón, de la misma época, donde hacía una apología de la educación espartana. En el coro femenino lo que realmente supuso cambios importantes perceptibles en comparación a la práctica originaria eran la metodología de enseñanza y la reinterpretación de las ideas vinculadas a la nueva mentalidad. Ahora las muchachas tenían que aprender el canto de manera diferente ya que estaba arraigado en la cultura políada y no era una nueva composición de un poeta lírico sino que, probablemente una vez entraban a formar parte de los coros, ya habían visto interpretaciones previas o incluso hubieran escuchado las canciones⁶¹². Es imposible que este tipo de cantos no estuvieran ya presentes en su memoria personal y social, como elementos identitarios, si tenemos en cuenta la insistencia de las fuentes en los poetas tradicionales⁶¹³.

Como decía Platón, el coro era la conjunción de todos los elementos de la educación (Pl., *Leg.*, 654a-b, 672e). Los ensayos permitían inculcar disciplina, los modos de comportamiento y las virtudes⁶¹⁴, aunque ya no sólo para marcar la distinción social. Los ritmos ahora evocaban otros aspectos en un público⁶¹⁵ que participaba más de las actividades que narraba el coro, especialmente del deporte y las virtudes morales. El medio conllevaba un mensaje intrínseco⁶¹⁶ vinculado en este momento a la tradición y a las cualidades étnicas que transmitía, es decir, el canto se entendía como tradición lacedemonia en sí mismo y, como tal, no sólo los altos estratos sociales lo asumían como suyo. Obviamente, ser una de las intérpretes, sí remarcaba una distinción social, constituía la mimesis de la perfección social de Esparta, también en el sector femenino, porque suponía ser la cara visible de toda la sociedad.

El orgullo que dice Platón que las espartanas sentían por su propia educación es también un rasgo de cambio respecto a la práctica del canto en el siglo VII a.C. Confirma la aceptación del sistema educativo y de la dignidad ligada a él⁶¹⁷, lo que significa que el

⁶¹² Los guiones cognitivos básicos (SCHANK y ABELSON, 1987, 57-61) estaban ya presentes y, en este caso, están fortalecidos por la repetición de los mismos.

⁶¹³ Los hilotas también tenían prohibido cantar los poemas de los poetas tradicionales espartanos (Plut., *Lyc.*, 28,9-10).

⁶¹⁴ Platón dice que los recitales permitían inculcar la *sophrosyne* y la *andreia* (*Resp.*, 386c-389d).

⁶¹⁵ Además, que el propio compás permite enfatizar ciertos aspectos (MINCHIN, 2001, 86).

⁶¹⁶ En clara referencia a McLuhan (1969).

⁶¹⁷ Esta perspectiva se ajusta bien a la visión de Griffith (2001, 38) que llama a los ritos donde participan grupos de edad “ritos de institución”.

coro y el deporte en época clásica probablemente llevaban consigo la aceptación pública de la superioridad moral de las mujeres espartiatas respecto a otros sectores sociales, lo que les permitía participar del sistema represivo de la época y de la cultura del honor.

En el caso masculino tenemos la cita de Jenofonte que enfatiza la capacidad de la actividad coral y el deporte para fomentar un espíritu de rivalidad cívica (*Lac. Pol.*, 4,2) que está presente también en el *Partenio del Louvre* y en Plutarco cuando dice que el entrenamiento en música buscaba crear buenos hombres y avergonzar a los malos (Plut., *Lyc.*, 21,1). Asimismo, uno de los castigos para los *tresantes* que habían huido en la batalla era la participación en el lugar más vergonzoso del coro (Xen., *Lac. Pol.*, 9,5)⁶¹⁸, expuesta públicamente su deshonra a la burla del resto (LENDON, 1997, 112). También sabemos que obligaban a los hilotas a bailar danzas cómicas, seguramente similares a la *kordax*, para reírse de ellos y mostrarles a los jóvenes la vergüenza de los hilotas (Plut., *Lyc.*, 28, 9). Se había potenciado la función del coro como lugar de exhibición pública tanto en el caso masculino como en el femenino y servía para exponer el aprendizaje y la moralidad de los participantes.

Obviamente, no sólo estaba presente la dignidad social, también se mantenían las virtudes y enseñanzas arcaicas femeninas cuyo origen se encuentra en época arcaica. El coro clásico mantenía la importancia del matrimonio y la castidad⁶¹⁹ como enseñanzas básicas que ya estaban bien representadas en la parte mítica de los partenios. No era demasiado necesario readaptarlas en una sociedad donde los mitos legitimadores de su identidad étnica eran tan importantes y tan conocidos como en Esparta, y menos si el matrimonio seguía siendo la institución más importante de la vida de las mujeres y la castidad su virtud cardinal.

En definitiva, lo que se percibe en la mayoría de las ocasiones referidas a la educación musical femenina es una situación de estabilidad institucional que seguramente es falsa y forma parte del *mirage*. El problema es que en el caso femenino la tendencia a buscar una evolución es menor que en el masculino por la escasez de fuentes y porque muchos historiadores han visto las instituciones femeninas tan determinadas por una distinción categórica entre los géneros que no pueden compararse con otras instituciones masculinas si no es para asumir que son una copia adaptada a las características del género

⁶¹⁸ Probablemente los castigos para los *tresantes* fueran diferentes en cada momento (DUCAT, 2006b, 45), así que seguramente no siempre fueron castigados ocupando el lugar más deshonroso del coro.

⁶¹⁹ Vid. capítulo “El mito de los Hipocoántidas” del bloque III.

femenino. El lógico cambio en las formas de interpretar los coros debido a una nueva mentalidad que se desarrolla a finales del siglo VI a.C. y a una presencia social de la mujer en el entramado de transmisión ideológica favorecen una visión diferente de la institución coral respecto a época arcaica, influida por la importancia de la tradición y por la creación de una sociedad fuertemente subordinada a lo antiguo.

3.2.3. Problemática sobre la alfabetización.

En varias ocasiones he mencionado que lo que entendemos por educación en el mundo moderno occidental no es lo mismo que se ha comprendido en otras culturas u otras épocas. De hecho, el panorama general que estamos trazando sobre la educación femenina ilustra bien esta afirmación. No obstante, es necesario dedicar unas páginas a discutir uno de los aspectos que consideramos más básicos en el mundo contemporáneo cuando nos referimos a la educación formal, la alfabetización, aunque las fuentes no la relacionen con la formación lacedemonia.

Es necesario plantearlo, pero no quiero dedicar unas páginas a ilustrar todas y cada una de las fuentes que permiten preguntarse acerca del grado de alfabetización de los espartanos, como ya han hecho Boring (1979), Millender (2001, 121-164), Cartledge (1978, 25-37) y Birgalias (1999, 153-159), sino más bien ver si la alfabetización estuvo inserta en el contexto educativo y si se observan cambios culturales provocados por la escritura, tanto en la forma de percibir la educación como en el desarrollo mental del individuo, que permitan ver patrones diferentes a los de época arcaica.

El planteamiento de esta cuestión viene condicionado por la continuidad ideológica de expresiones orales en época clásica provocadas en parte por el fuerte tradicionalismo lacedemonio. Hemos observado que el componente psicológico y rítmico de la música es fundamental en la educación lacedemonia y en ningún momento se menciona la alfabetización relacionada con la educación, tampoco en la masculina.

A pesar de que ya establecimos en el primer bloque (III) una caracterización de la evolución de la teoría de la oralidad y puntualizamos algunos aspectos sobre la importancia del contexto específico que se estudia, es necesario retomar brevemente en este momento una discusión ya tradicional: ¿Hubo cambios mentales una vez se introdujo la escritura en Grecia?

Como ya vimos en el capítulo donde esbozamos la evolución de la teoría de la oralidad, la mayoría de los estudiosos más relevantes han asumido que fue la generalización de la capacidad de leer y escribir lo que produjo un desarrollo de la abstracción, la capacidad de crítica, de análisis y de compartimentación de temas y categorías⁶²⁰. Este paradigma desarrollado especialmente por Havelock y Goody y Watt, ha sido muy discutido en diversas ocasiones desde distintos puntos de vista, generalmente como una oposición (HARRIS, 1989, 40). La crítica es lógica porque la consecuencia de estos estudios ha propiciado que se llegue a asumir que el origen de todas las innovaciones culturales, no sólo griegas sino de todas las culturas, está en la escritura. Se ve especialmente bien en los trabajos de Goody (1985, 59) o Connerton (1989, 76) donde exponen que el escepticismo y la crítica sólo tienen que ver con la capacidad de escribir, aunque sea un proceso a largo plazo (GOODY, 1985, 29). El mismo Goody matizó que no rechaza las capacidades mentales de las culturas analfabetas (2001, 1-25), pero sigue manteniendo su postura de que la alfabetización es la razón básica de la abstracción.

Si nos atenemos a estas perspectivas, estas capacidades de crítica y razonamiento habrían sido las causantes de la evolución histórica de los pueblos desde un punto de vista cultural, económico y político si los comparamos con otras culturas sin escritura que se habrían quedado estancadas en una fase iletrada. Como bien criticó Finnegan (1977, 24), este prejuicio escriturario proviene del liberalismo que estableció como reivindicación intelectual clave el derecho a la escolarización y a la alfabetización y creó una dicotomía entre el hombre civilizado y el “buen salvaje” de Rousseau (FINNEGAN, 1977, 30-40, 47-48).

Para nosotros el conocimiento de las letras aporta el bagaje intelectual mínimo para poder vivir en un mundo más amplio y ser consciente de lo que hay más allá y es el Estado liberal el que tiene la obligación de aportar esas capacidades⁶²¹. En contraposición con este planteamiento educativo contemporáneo, en las culturas “primitivas” había continuidad cultural entre los padres y los hijos (MEAD, 1943, 633); era la forma de aprender habitual. No tiene sentido plantear que, exclusivamente por la escritura, los

⁶²⁰ Carothers, (1959, 317-318), Luria (1976, 98), Hirsch (1977, 21-23), Connerton (1989, 76), McLuhan (1993, 63), Ong (1999, 81) y Havelock (2002, 174), entre otros.

⁶²¹ Tiene que ver con la idea de progreso relacionada con la alfabetización que planteábamos en la introducción.

pueblos antiguos fueron capaces de forzar cambios históricos⁶²² o de expandirse⁶²³ porque saber manejar la tecnología no es suficiente para adquirir conocimiento (CASCAJERO, 1993, 100, 128).

Pattison también fue bastante crítico con el paradigma desde la filología. Matizó mucho las posturas de Havelock, Goody y sus seguidores proponiendo que fuera la conciencia del lenguaje, tanto desde la individualidad como desde la cultura en general, lo que había permitido el incremento de todas estas capacidades (PATTISON, 1982, 7) porque dependen mucho de las circunstancias de cada individuo (PATTISON, 1982, 41). Thomas (1992, 52-61) y Bowman y Woolf (1994, 3-4) también percibieron el carácter gradual y variable de los cambios mentales vinculados a la sociedad concreta que los asume y plantearon estudios para Grecia y Roma. Igualmente Lloyd propuso razones diferentes para definir el surgimiento de la mentalidad crítica en Grecia, como el pluralismo religioso o el desarrollo político y de los conceptos de justicia y ley (1979, 10-29, 246-247). Scribner y Cole, por su parte, plantearon la escasez de incidencia de la alfabetización en los cambios mentales y sociales desde un punto de vista psicológico (1981, 10).

Precisamente estos estudios psicológicos han permitido matizar mucho la influencia de la escritura y de la lectura en la mentalidad contemporánea⁶²⁴. Scribner y Cole vieron que la alfabetización era muy relevante pero no exclusiva para propiciar cambios mentales. También la escolarización y la organización estructurada de la enseñanza promovían el desarrollo de la capacidad analítica y de la compartimentación del conocimiento (SCRIBNER y COLE, 1978, 452-453; RUBIN, 1995, 313).

Si tenemos en cuenta estos estudios en el caso que nos ocupa, debemos rechazar la idea de que la alfabetización *per se* provocó cambios profundos en la mentalidad de los griegos y ver la realidad alfabética como un proceso que adquiere mayor o menor relevancia en función de la importancia que le da la cultura que crea o asume la tecnología escrituraria. Vygotsky ya planteó en 1934 que las altas capacidades cognitivas son sociohistóricas y el pensamiento verbal está determinado por un proceso histórico-cultural (1995, 43), idea que han defendido muchos detractores de Goody, como Street

⁶²² Street llega incluso a acusar a Havelock de determinista tecnológico (1989, 51).

⁶²³ Harold Innis planteó que los pueblos con alfabeto se orientaron hacia la conquista y que los procesos de cambio venían implícitos en las formas de tecnología de los medios (1986).

⁶²⁴ Son procesos distintos vinculados a grados de alfabetización variable.

(1984, 64-65) o Finnegan (1988, 160-161). La escritura por sí sola no produce cambios mentales sino que los provoca la sociedad y los vincula al lenguaje, tanto oral como escrito, dependiendo de los usos que les quiera dar. Es fundamental, por tanto, estudiar cada sociedad en su contexto, intentando evitar el prejuicio grafocéntrico y la reivindicación educativa liberal.

3.2.3.1. Espartanos “analfabetos” y propaganda ateniense.

En Esparta se percibe muy bien este planteamiento, no sólo por la importancia de la música como medio de expresión oral que fortalece la asimilación de la ideología imperante, sino también porque la rivalidad Atenas-Esparta en época clásica da visibilidad a esta situación en las fuentes, especialmente cuando nace en Atenas el prejuicio escriturario en el siglo IV a.C. Por ello es necesario partir de cómo nace este prejuicio y cómo se articula en la propaganda ática que es la que transmite las críticas al supuesto analfabetismo lacedemonio.

Generalmente se asume que en el siglo V a.C. la alfabetización de masas no existía y se discute el grado de alfabetización de los diferentes sectores sociales⁶²⁵. Ahora se entiende que fomentar una alfabetización de masas nunca fue del interés de los políticos partidarios de la democracia porque las ideas se transmitían de manera oral (HARVEY, 1966, 590; HARRIS, 1989, 62) y la escritura era un elemento útil para la administración (NIEDDU, 2004, 25) y el gran comercio. Esto no significa que no tuviera otros usos. En época arcaica tenemos documentados textos generalmente utilizados por la élite para expresar su superioridad cultural e ideológica, vinculados a actividades aristocráticas como el banquete, el vino, las relaciones de *xenia*, los cantos poéticos etc. (SCHNAPP-GOURBEILLON, 2002, 311) y siempre estrechamente vinculados al conocimiento oral. En la Atenas democrática probablemente no existió una relación entre la alfabetización de los ciudadanos, su capacidad cultural y la democracia. Si se usó más la escritura que en otras comunidades fue porque el sistema democrático y el imperialismo avivaron un incremento de la burocracia y del gasto público que hicieron necesario un mayor control de los impuestos y las finanzas públicas (THOMAS, 1994, 49). A ello se unió el incremento paulatino del uso en el ámbito de los sofistas que tuvo especial preeminencia

⁶²⁵ Entre los que piensan que sí existió: Beck (1964, 314), Turner (1952, 8), Harvey (1966, 628); Ryle (1966, 22), Burns (1981, 371) y Nieddu (1982, 235-246). A excepción de la aristocracia, probablemente sólo se limitó a sectores que la usaran habitualmente como los artesanos, burócratas y comerciantes, un pequeño número de campesinos y habitualmente como una *techne*, no como un conocimiento cultural.

en el sistema democrático y también en lo educativo, lo que seguramente ha favorecido las perspectivas que relacionaban la cultura con el aprendizaje de las letras y la democracia.

Otro de los elementos que en ocasiones se ha usado para establecer una correlación entre alfabetización de masas (PRITCHARD, 2003, 313) y democracia es la publicación de las leyes⁶²⁶. Fue muy importante pero no para que cualquiera pudiera leerlo sino para fijar la normativa legal, evitando así las malas interpretaciones y los abusos (DETIENNE, 1992, 38) y reafirmando la autoridad de las instituciones que las publicaban (THOMAS, 1994, 39; BOWMAN y WOOLF, 1994, 8). De hecho, esta práctica no se limita exclusivamente a las ciudades democráticas (PÉBARTHE, 2013, 114); también se llevaba a cabo en comunidades aristocráticas (MUSTI, 1986, 25, 34) e incluso con las tiranías (PÉBARTHE, 2013, 110). La diferencia principal entre democracia y aristocracia está en el grado de especificidad de las leyes. Las fuentes aristocráticas son muy críticas con las leyes demasiado específicas frente a los partidarios de la democracia que buscan precisamente eso para evitar abusos interpretativos (MUSTI, 1986, 24-25), o lo que es lo mismo, para rendir cuentas a los ciudadanos de la actividad legal de la comunidad. Pero eso no significa necesariamente que todos los ciudadanos pudieran leerlo; no hay una correlación entre la cantidad de leyes publicadas y de documentación administrativa generada por la ciudad y el porcentaje de ciudadanos alfabetizados.

Como ocurre con la publicación de las leyes, muchas de las argumentaciones que se han dado para defender la existencia de una alfabetización de masas en Atenas son asunciones basadas en el prejuicio escriturario vinculado a la idea de cultura y progreso⁶²⁷. La defensa de la alfabetización de masas intenta dar la imagen de que Atenas era una sociedad culta en todas sus escalas sociales debido a la democracia (MORGAN, 1999, 46). Esta perspectiva está reflejando el prejuicio contemporáneo basado en las reivindicaciones de la escuela pública del siglo XIX. No existe una situación similar para época antigua en ningún momento.

⁶²⁶ Vid. Stubbs (1980, 27). Para la puesta por escrito de las leyes en época arcaica *vid.* Hölkeskamp (1993, 87-117).

⁶²⁷ Un ejemplo muy claro es el libro editado por Graff (1981, 3) en el que él mismo dice “The rise of literacy and its dissemination to the popular classes, therefore, was, and is, associated with the triumph of light over darkness, or liberalism, democracy, and universal unbridled progress”. También en las obras clásicas de Marrou (1975, 142ss) o de Beck (1964, 80-84).

Sólo existe discusión sobre los usos y significados de la alfabetización en las fuentes que hablan de la educación, que no es precisamente una realidad de masas tampoco. Las escuelas en Atenas se desarrollan a partir del siglo IV a.C. y, especialmente, en época helenística, pero también son privadas. En el siglo V a.C. hay lecciones en el hogar (Arist., *Pol.*, 1337a22-33; Xen., *Cyr.*, 1,2,2; HARRIS, 1989, 15) y sólo hay escuelas en el Micaleso (Thuc., 7,29,5), en Quíos (Hdt., 6,27,2) y en Astipalea (Paus., 6,9,6-7), lo que limita la educación privada a sectores económicamente acomodados (HARVEY, 1966, 589) y ni siquiera en estos sectores la alfabetización era una enseñanza generalizada. No es hasta el siglo IV a.C. cuando se convierte en una disciplina que se empieza a sistematizar en las escuelas.

En el siglo V a.C. la cultura se había igualado al conocimiento musical, no sólo en Esparta sino también en Atenas. Vimos en el capítulo precedente que en este momento Damón de Oa creó su obra y también sabemos que la educación musical era clave en la *paideia* ateniense. Por el contrario, la educación escrituraria se fue generalizando a lo largo del siglo pero no formaba parte del modo educativo tradicional (HAVELOCK, 1996, 123; MORGAN, 1999, 48; NIEDDU, 2004, 38), si nos atenemos a las *Nubes* de Aristófanes, donde no menciona en ningún momento al *grammatistes* (961-1023) pero sí al *kitharistes* y al *paidotribes* dedicados a la enseñanza musical y deportiva⁶²⁸, respectivamente. También en este fragmento critica la enseñanza de los sofistas que son el paradigma de la nueva educación en la que se enseña a los jóvenes retórica pero no moral. Precisamente los sofistas son los primeros en recurrir a la escritura como método de atesoramiento de datos para luego exponerlos oralmente (FORD, 2001, 91; WOLFSDORF, 2015, 70), hasta el punto, según Isócrates, de llegar a confundir *grammata* con *logos* (*C. Soph.*, 10).

La subordinación de los textos escritos al método tradicional de transmisión cultural se observa con claridad en los casos en los que se decidía introducir la escritura dentro del aprendizaje⁶²⁹. En los fragmentos de cerámica donde alguien aparece leyendo, generalmente un niño o una mujer, se distinguen textos de épica (IMMERWAHR, 1964, 1973), lo que significa que la enseñanza de la escritura estaba condicionada por los

⁶²⁸ También Platón (*Meno*, 94b-c) refiriéndose a la formación que Pericles dio a sus hijos.

⁶²⁹ Desde el inicio de la escritura se observa bien esta dependencia respecto de lo oral. Los primeros objetos escritos hablan en primera persona, como la copa de Nestor. Es una situación que convive en gran cantidad de culturas porque la escritura es un sustituto del mensaje oral que es el original (RODRÍGUEZ MAYORGAS, 2010, 14).

documentos de la educación oral adaptados al nuevo método de difusión del conocimiento (THOMAS, 1992, 88ss), probablemente interpretados tras la memorización oral⁶³⁰.

A pesar de la dependencia del habla, estos sectores poderosos que recurrían a los maestros sofistas fueron fundamentales en el desarrollo de la cultura escrituraria y en el incremento del comercio de libros (Pl., *Phaed.*, 97c; KENYON, 1980, 25). Se ve muy bien en las *Ranas* de Aristófanes donde menciona la capacidad de los espectadores del teatro de llegar a entender la sutileza de la obra porque podían cotejar la información (1110-1118). El texto tiene una doble vertiente, por un lado, se ríe de los espectadores que no tenían un conocimiento cultural alto como para comprender todos los matices de la obra y, por otro lado, extiende su crítica a los que cotejaban todo lo dicho con los datos escritos. Estos últimos eran los sofistas y sus alumnos (WOODBURY, 1975, 351), precisamente los que hacían uso político de los textos en el sistema democrático pero siguiendo el método de transmisión tradicional. Desde el lado de la praxis política, es decir, de la retórica dentro de las instituciones democráticas, sí se puede observar un incremento de la alfabetización, pero sólo en estos sectores (IMMERWAHR, 1964, 1973; HARRIS, 1989, 93; ROBB, 1994, 185). De hecho, la reacción a los sofistas también viene de una élite que enfatizaba la reflexión dialéctica (HAVELOCK, 1996, 23; 2002, 197) frente al atesoramiento de conocimientos. De Sócrates no tenemos ningún documento, pero su discípulo, Platón, muy crítico con la escritura, acabó haciendo uso de ella para fijar sus ideas. También Sófocles (*Antig.*, 450-455), Tucídides (2,37,3) y Aristófanes de nuevo (*Av.*, 974-991, 1024, 1036) insisten en lo oral como el medio de transmisión de la ideología frente a las falsificaciones de documentos escritos⁶³¹, mientras que ellos mismos redactaron sus obras.

La escritura, por tanto, no se veía como un elemento democratizador de la cultura en la Atenas del siglo V a.C. sino como un elemento usado por una élite política (STEINER, 1994, 166-174) de ideología generalmente democrática que poco a poco fue incrementando el uso de la tecnología escrituraria (WOODBURY, 1976, 349-357) como una *techne* para luego exponerlo de palabra en la *mousike* (MORGAN, 1999, 50).

⁶³⁰ Es difícil saber si era el *grammatistes* el que daba estas lecciones de poesía épica, como plantea Pritchard (2013, 56; 2015, 113), o si era el *kitharistes* encargado de la enseñanza poética y musical. El periodo en el que la figura del *grammatistes* no está aún fijada en el sistema educativo sugiere que probablemente los primeros usos de las letras en la educación era para facilitar el aprendizaje de lo que luego se iba a interpretar oralmente.

⁶³¹ No sólo en la crítica al sistema escriturario sino también en la necesidad de aprender y atesorar el conocimiento en el corazón y no en los libros (Enopides, 1,41,1 D.-K; Diog. Laert., 6,5).

Dada la importancia de lo oral, no sorprende que en el siglo V a.C. el adjetivo *mousikos* se usara para definir al que estaba bien educado y *amousikos* para el que no, como un sinónimo de rústico o patán (Pl., *Lach.*, 188d; BUNDRICK, 2005, 49). Aristófanes (Av., 959,989) relaciona a las personas bien educadas con la capacidad musical y Plutarco menciona las críticas a Temístocles porque no sabía tocar ningún instrumento de cuerda debido a su supuesta escasa instrucción musical (*Them.*, 2,4). De hecho, Aristófanes en varias ocasiones utiliza a personajes de estratos sociales bajos que admiten tener conocimientos de las letras pero no de la *mousike* (*Eq.*, 188-189; *Ran.*, 52-53; *Vesp.*, 959-60) e incluso llega a decir en modo de mofa que no es necesaria la *mousike* para gobernar (*Eq.*, 188-193) en una clara alusión a la falta de cultura de muchos políticos⁶³². El comediógrafo está distinguiendo la cultura del saber escriturario, explicando la diferencia entre una *techne* y la educación cultural. Frente a la técnica escrituraria que puede aprender cualquiera en el propio hogar (HARRIS, 1989, 15), la “cultura” requiere de una educación reglada siempre vinculada al conocimiento poético y musical⁶³³.

No es cierto que sectores poco acomodados de la población no tuvieran acceso a la cultura porque el teatro y los concursos musicales estaban abiertos al público en la mayoría de las ocasiones, pero lo interesante es lo que el propio Aristófanes entiende como cultura, que es la educación tradicional y el conocimiento derivado de ella, es decir, la poesía y la música, de donde deriva el teatro mismo. En el texto de las *Ranas* (1110-1118) que mencionamos líneas más arriba observábamos la mofa que hace Aristófanes de los que cotejaban todo y los que probablemente no entendían todos los matices de la obra. Probablemente, Aristófanes está llamando sutilmente *amousikos* a todos aquellos incapaces de entender todo lo que se dice en la obra, especialmente por las referencias culturales que introduce a las que sólo tenían acceso los que habían recibido una educación y estaban al tanto de las novedades filosóficas de la época, como él mismo.

⁶³² Principalmente las fuentes aristocráticas se centran en la relevancia de tener un conocimiento cultural para poder ser políticos (MORGAN, 1999, 57-58).

⁶³³ Lo más común es que las fuentes se refieran al conocimiento de los Poemas Homéricos (Xen., *Sym.*, 3,5; Pl., *Resp.*, 607a; *Hipparch.*, 228b; Ar., *Ran.*, 103; Isoc., *Paneg.*, 4,159). No sorprende que los primeros textos escritos que aparecen en Grecia sean fragmentos de Homero seguramente usados en contextos aristocráticos como el simposio (SCHNAPP-GOURBEILLON, 2002, 303-310).

Jenofonte (*Mem.*, 4,2,20) es el primero que utiliza el término *agrammatos*⁶³⁴ (iletrado) como antónimo de *grammatos*, que también aparece en el mismo fragmento (COLE, 1981, 219-220), ambos entendidos en relación con un uso cultural de la escritura, no exclusivamente una *techne* cuyo uso cultural se expone oralmente. Distingue distintas fases de alfabetización y de conocimiento. Establece una diferencia significativa entre el que sabe escribir lo básico y mal, al que considera un *agrammatos*, un inculto, y el que sabe escribir pero lo hace mal adrede, que es un *grammatos*, una persona culta que usa la técnica más allá de los usos sencillos de la escritura y que, por tanto, está educado. En este momento está relacionando ya la *techne* con la educación, de una manera similar a la que se había usado *mousikos* hasta ese momento. Jenofonte cristaliza lo que había sido una tendencia a lo largo del siglo V a.C. Si la escritura se había ido imponiendo, el texto de Jenofonte supone la aceptación del concepto de *grammatos* como un término caracterizador del grado de conocimiento cultural, ya en el siglo IV a.C., que aparece también en otras fuentes⁶³⁵. Platón, el más crítico con el uso de las letras en la educación, menciona a los maestros de Hipócrates (*Prot.*, 312a-b) incluyendo al *grammatistes*.

Esto no significa que la cultura oral no perviva. Platón es una figura paradójica en este sentido⁶³⁶ porque prima el tipo de enseñanza oral socrática a la vez que utiliza la escritura. En él se debate una tecnología culturalmente muy práctica con su conservadurismo ideológico.

Las otras dos fuentes que utilizan esta relación lo hacen usando el concepto para definir a la sociedad espartana. *Dissoi Logoi* (90 F 2,10 D-K) e Isócrates (*Panath.*, 209-210) dicen que los espartanos no tenían ningún interés en las letras. El sofista anónimo de los *Dissoi Logoi* incluye en esta falta de interés los estudios musicales, lo que implica que los espartanos no tendrían ningún tipo de interés cultural, ni siguiendo el paradigma de su momento ni tampoco el tradicional. El lector recordará del capítulo anterior que esto no se acerca para nada a la imagen que habíamos dado de la música lacedemonia. Las fuentes inciden en su carácter fundamental en momentos tan relevantes de la vida

⁶³⁴ El precedente inmediato es un texto de Eurípides en el que se refiere a un personaje rústico que no tiene ningún tipo de conocimiento de las letras ni de otras formas culturales (Eur., Fr. 382 N.3 = Athen., 10, 454b-c), lo que probablemente esté indicando que no había tenido ningún tipo de enseñanza, ni la más básica y técnica y, por supuesto, ningún tipo de conocimiento cultural.

⁶³⁵ Vid., Morgan (1999, 49ss).

⁶³⁶ Según Havelock, con Platón se produce el enfrentamiento entre el conocimiento oral y el escrito (2002). En mi opinión esta situación es mucho más transitoria de lo que él indica sólo que el conservadurismo de Platón busca una readaptación de los métodos tradicionales.

como los rituales cívicos, la guerra o la educación diaria. El autor de *Dissoi Logoi* está construyendo una oposición radical de Esparta respecto a la Atenas democrática en todos los sentidos, relacionándola con una supuesta oposición dorios-jonios (DUCAT, 2006a, 119), recurriendo probablemente al desconocimiento de las tradiciones culturales lacedemonias y a los estereotipos creados a lo largo del conflicto entre ambos estados. El texto de *Dissoi Logoi* es muy breve y se inserta en las enseñanzas de los sofistas, por lo que la acusación a los lacedemonios se muestra como un elemento útil en una discusión política, dentro de una gran amalgama de ejemplos de ideas contrapuestas que pueden ser útiles en un momento u otro del discurso de un sofista.

El de Isócrates es mucho más complejo, se encuentra en un discurso barbarie-civilización:

De esta manera de ser se alejan más los lacedemonios que los bárbaros. Porque se vería que estos últimos han sido discípulos y maestros de muchos hallazgos, pero los lacedemonios han estado tan distantes de la educación y filosofía comunes que ni conocen las letras, tan importantes que quienes las saben y las usan no sólo se hacen expertos en lo que se realizó en su tiempo, sino también en lo que alguna vez ocurrió. A pesar de todo, tú te atreviste a decir que esos individuos tan ignorantes han llegado a ser los inventores de las más hermosas costumbres, aunque sabías que habitúan a sus hijos a dedicarse a unas ocupaciones de tal naturaleza como para esperar que, gracias a ellas, no resulten bienhechores de otros, sino capaces de causar el mayor daño a los griegos (Panath., 209-210)⁶³⁷.

Isócrates se centra en la idea de la rusticidad de los espartanos para asimilarlos a los bárbaros y usa para ello el prejuicio escriturario, asumiendo que sólo el que sabe leer tiene un mínimo de cultura porque ha sido educado. Obviamente, la crítica de Isócrates no viene de la idea de progreso sino de la oposición barbarie-civilización y de la generalización del aprendizaje de las letras en ese momento.

La *polis* de los atenienses aparece como el paradigma de cultura y civilización, única capaz de liderar el panhelenismo que propone Isócrates (MASARACCHIA, 1995, 52-54; HASKINS, 1999, 89) frente a la inculta Esparta (CARTLEDGE, 2001a, 43) que se ha aliado con el bárbaro paradigmático, los persas, provocando su propia decadencia

⁶³⁷ Trad. J.M. Guzmán Hermida (1980).

(DAVID, 1981, 55; BLANK, 2014, 604). El documento isocrateo está construido en función de las reglas de la retórica para convencer al auditorio ateniense (TOO, 1995, 69-70); por eso obvia las alianzas y las tentativas de coalición de estos con los persas (MATHIEU, 1966, 56) y también por esta razón el alumno llega a contradecir en líneas posteriores a su maestro diciendo que los espartanos leen al propio Isócrates (251). Sin embargo, estas reglas de retórica no explican las contradicciones respecto a otros de sus trabajos donde elogia las instituciones lacedemonias (*Archid.*, 16; *Nic.*, 24)⁶³⁸, llegando a plantear una asociación de Esparta con Atenas, aunque siempre manteniendo la preeminencia de la segunda (CATALDI, 2002, 275-276). Estos matices que van cambiando en su visión también están condicionados por lo que el mismo Isócrates considera “errores históricos” de Atenas (ASHERI, 2000, 193-199) y por la rapidez con la que se desencadenaron los acontecimientos políticos tras el fin de la Guerra del Peloponeso. El *Panatenaico* es una de sus últimas obras. Es posible que la agresividad con la que enuncia la oposición Atenas-Esparta, y que envuelve toda la obra (BLANK, 2014, 597), tenga que ver precisamente con la rápida caída del imperialismo lacedemonio que habría fortalecido sus ideas respecto a la propuesta de Atenas como líder de la unidad helénica.

En otra de sus últimas obras, la *Antidosis*, plantea la misma distinción entre las dos ciudades pero centrando su discurso en la *paideia*. Atenas es el ejemplo de la educación filosófica frente a Esparta que lo es de la formación gimnástica (BLANK, 2014, 606). Seguramente el maestro de retórica tenía en mente el objetivo discursivo del panhelenismo dirigido por Atenas y puso por encima de la descripción histórica la necesidad de convencer al auditorio. Es poco probable que él mismo creyera firmemente que la educación espartana se reducía exclusivamente a la gimnasia y al fin marcial, máxime teniendo en cuenta que conocía la obra de Platón y estaba versado en las instituciones y la situación histórica de Esparta. Como propone Nouhaud (1982, 86-87, 152), seguramente esta distinción radical tenga como objetivo convencer de que Esparta es incapaz de guiar a toda Grecia hacia el Panhelenismo.

Además, en esta obra valora bien el papel de la educación tradicional (*Antid.*, 181-184), pero no lo hace relacionándola con Esparta, como cabe esperar. Isócrates es consciente del aspecto moral de la *paideia* antigua pero obvia esta semejanza con la

⁶³⁸ En el caso del *Arquidamo* se observa una mayor cercanía hacia una Esparta que había perdido Mesenia y había sido derrotada en Leuctra (FORNIS VAQUERO, 2011, 226).

educación lacedemonia. No sólo lo hace para evadir los elementos que puedan establecer una relación entre Esparta y Atenas sino también por su propuesta educativa. Pretende profundizar en la virtud y la reflexión saliendo de la *mimesis* de los poetas y de la relatividad de los sofistas (HASKINS, 2004, 41, 46; BLANK, 2014, 607-608). La única forma que considera útil para ello es precisamente usando un sistema de transmisión menos volátil que el oral (*Evag.*, 76; POULAKOS, 2004, 79). La escritura ayuda a que se difundan las ideas mejor, con apenas cambios, incluso aunque se lea o se recite el texto y además pone a Atenas también en un escalón superior a Esparta por el mayor grado de alfabetización ateniense (*Antid.*, 296-297).

En un momento de cambio histórico tan acelerado como el que estaba viviendo Grecia en el siglo IV a.C., los textos eran realmente útiles para poder llegar a todos los griegos. El panhelenismo que propone Isócrates no estaba pensado sólo para que lo impusieran los atenienses sino también para que lo aceptaran los demás griegos y el recurso de la retórica era mucho más lento si tenía que transmitirse oralmente. La transmisión escrita favorecía que llegara a las comunidades más rápido y que se leyera o se interpretaran los discursos a todos los ciudadanos. Esto es posible en su época precisamente porque ya la escritura se había instalado bien en el sistema educativo dando el primer paso a la *enkyklios paideia*, la educación ordinaria de época helenística donde se empezaban a estudiar las letras para luego incrementar los conocimientos de aritmética, geometría, retórica y filosofía (MORGAN, 2011, 511).

Con lo cual, las críticas al supuesto analfabetismo de los espartanos no tienen sentido de manera aisladas sino entendidas dentro del contexto de los mecanismos de la retórica del siglo IV a.C. y de la situación histórica de Atenas en ese momento preciso cuando la escritura está más generalizada y se usa en ámbitos más amplios (PÉBARTHE, 2006, 42).

La realidad lacedemonia debió ser similar a la ateniense del siglo V a.C. en cuanto al porcentaje de alfabetización; probablemente sólo unos pocos podían leer, con la diferencia de que hay un intento a lo largo de los dos siglos clásicos de mantener la tradición y evitar la imposición cultural y administrativa de la escritura. No tenemos ninguna referencia a los archivos⁶³⁹, entre otras razones porque en Grecia no había un

⁶³⁹ La primera referencia epigráfica es sobre los juegos en honor a Leónidas. El epígrafe se data en el siglo I a.C. (BORING, 1979, 31). Archivos en otras ciudades tampoco son demasiado habituales y no se ha conservado ninguno, salvo los archivos financieros de Argos y Locris (FARAGUNA, 2015, 2).

modo regular de guardar documentos (THOMAS, 1992, 136-137), pero sí sabemos que los reyes espartanos guardaron los oráculos delficos tras el saqueo de Cleómenes I a Atenas en la época de los Pisistrátidas (Hdt., 5,90,2; 6,57,4). Este archivo, sin embargo, es bastante particular si tenemos en cuenta la estrecha relación de Esparta con Delfos y el papel identitario y legitimador que había tenido el oráculo de la Gran Retra⁶⁴⁰. Probablemente crear un archivo con los oráculos fortalecía la relación entre Esparta y Delfos y daba legitimidad divina a Esparta para actuar en ciertos casos poniendo como excusa la existencia de un antiguo oráculo en el archivo.

En contexto cultural, no político-administrativo, las únicas referencias que tenemos a la lectura de textos en Esparta son de Plutarco, que vivió en una sociedad donde estaba ya completamente asentado el uso de material textual en todas las esferas de la vida. Una de ellas es la anécdota que se ha mencionado en varias ocasiones sobre Licurgo poniendo por escrito los Poemas Homéricos y la otra está inserta en el discurso sobre la *agoge*. Plutarco dice que los niños sólo aprendían las letras básicas útiles (*Lyc.*, 16,10). Aunque probablemente sea cierto también para época clásica, teniendo en cuenta los argumentos de los que han trabajado la alfabetización lacedemonia⁶⁴¹, lo más seguro es que fuera un tipo de enseñanza privada (THOMAS, 1992, 15) porque no tenemos ningún dato que mencione este aprendizaje a lo largo de la *agoge*. No obstante, Cartledge considera que si el porcentaje de alfabetizados fue muy alto en algún momento debía ser porque estaba dentro de la *agoge* (2001d, 85) y Millender⁶⁴² argumenta que debió ser también algo público por la implicación cívica de los ciudadanos y por la elegibilidad del eforado, que incluía a todos los ciudadanos (2001, 145-146).

El problema de usar la posibilidad de que todos los ciudadanos pudieran ser éforos como prueba para argumentar el grado de alfabetización es que la hipótesis queda condicionada a la realidad del eforado. Cartledge (2001d, 52) y Richer (1998, 288) consideran que solo en el siglo IV a.C. los éforos fueron elegidos de entre todo el *demos* (Arist., *Pol.*, 1265b39) sin primar su estrato social, aunque *de jure* pudieran ser elegidos anteriormente. Las razones de ambos se distancian a pesar de llegar a la misma conclusión. Richer considera que probablemente fue el abandono del interés de los *aristoi* por participar en las instituciones tras Leuctra y Mantinea (1998, 287). Cartledge, sin

⁶⁴⁰ Vid. capítulo “Oralidad, tradición y educación” del bloque III.

⁶⁴¹ Boring (1979), Cartledge (2001a, 39-54) y Millender (2001, 121-164) directamente y Ducat (2006, 121) y Birgalias (1999, 153-159) en relación con la *agoge*.

⁶⁴² También Ducat (2006, 121).

embargo, considera que fue la reducción del número de ciudadanos la causa principal. Probablemente esta segunda hipótesis sea la más acertada, dada la crítica situación que estaba sufriendo la ciudad en esos momentos.

El eforado tiene ya desde su origen un carácter aristocrático, como vimos con Quilón que establece relaciones matrimoniales con la realeza, y otros éforos de claro origen aristocrático⁶⁴³. Me inclino a pensar que dependía más de la condición social de los individuos. Resulta difícil asumir que todos los ciudadanos tuvieran en mente el acceso al eforado para decidir sobre una cuestión privada como la enseñanza de las letras, especialmente teniendo en cuenta la pervivencia de la aristocracia, menos visible pero existente en las fuentes⁶⁴⁴, que se había adaptado a la nueva situación y había buscado otras formas de mostrar su distinción dentro del nuevo *status quo*. Si tenemos en cuenta que la realeza hereditaria seguramente sí recibía una formación específica que incluyera las letras (*Hdt.*, 7, 239; *Plut. Mor.*, 214e-f; Éforo, *FgrHist* 70 F 207), no creo descabellado pensar que los más cercanos a la realeza, probablemente participantes en la *syssitia* de los reyes, tuvieran presente esta enseñanza como algo normal para sus hijos, herederos de su posición. A ello hay que añadir que, incluso aunque hubiera éforos de familias menos acomodadas, también es posible que usaran escribas que les leyeran y escribieran. No considero que la elegibilidad del eforado sea concluyente a la hora de definir el grado de alfabetización de los espartanos.

Frente a la nula referencia del aprendizaje de las letras, tenemos bastantes referencias al aprendizaje y la praxis musical y discursiva. El énfasis constante en la música y el control de las formas de habla, especialmente el laconismo verbal, son fuertes indicios de que en lo ideológico y educativo interesaba sólo lo oral porque, además, eran característicos de la forma de expresarse de los espartanos. Precisamente en estos aspectos es donde la educación pública actuó por la necesidad de controlar las formas de expresión.

Viendo el caso ateniense del siglo V a.C. y el énfasis de varias fuentes áticas en lo oral como tradicional, quizás debamos asumir que las instituciones espartanas, bastante más tradicionalistas y comunales que las atenienses, vieron la cultura textual negativamente. Probablemente no fue un rechazo a la escritura en todos los ámbitos porque tenemos referencias al uso escriturario y la publicación de documentos.

⁶⁴³ *Vid.* Richer (1998, 271-289).

⁶⁴⁴ *Vid.* capítulo “El origen de la *agoge*” en este bloque.

Seguramente lo que se vio como algo peligroso fue la novedad y lo externo, vinculando el medio de transmisión al mensaje transmitido. A ello debió unirse la supuesta inutilidad de la novedad para guiar la mentalidad de los ciudadanos frente a la demostrada efectividad de la música y los discursos lacónicos.

Frente al caso ático donde la publicación de la ley está vinculada con la democracia por el carácter legitimador del texto escrito, en Esparta es lo oral, en cuanto tradicional, lo que legitima el documento. Sólo tenemos un texto en el que se menciona la posibilidad de que haya leyes escritas en Esparta y es un fragmento de las *Leyes* de Platón donde Megilo habla en el caso hipotético de que él pudiera decidir sobre las leyes escritas (*Leg.*, 721e). La *retra* que prohibía la puesta por escrito de las leyes (Plut., *Lyc.*, 13,1-2) pudo haber nacido en estos momentos, entre mediados del siglo V a.C. y principios del IV a.C., cuando ya en otras comunidades está muy asentada la publicación de las leyes, o bien, como plantea Flower, en las reformas de Agis IV y Cleómenes III cuando la escritura es el medio de difusión cultural más común, con el fin de fortalecer el carácter comunal de lo oral frente a la individualidad de lo escrito (2002, 199). Aunque la ley fuera de la época de estos reyes, cosa que no está clara, lo que sí se ve es que Esparta apuesta por la continuidad de lo oral también en lo legislativo en época clásica (Arist., *Pol.*, 1270b28).

Detienne plantea que si no se publicaban las leyes era por el sistema político espartano de votos por aclamación y por instituciones como la *Gerusia* (1992, 58). En una comunidad que estaba fortaleciendo día a día cualquier elemento ideológico identificado como tradicional y que buscaba que los ciudadanos se subordinaran a las leyes y a las instituciones, no debe asombrar que se mantenga el sistema legislativo conforme a las maneras que se habían llevado a cabo hasta el momento. Sobre todo si todas las leyes estaban vinculadas a Licurgo, el que había traído la Gran Retra, el ordenamiento constitucional principal. Esta ley tiene un fuerte componente oral y tradicional: el supuesto origen oracular que vincula la ley y al propio Licurgo con Apolo (KOIV, 2005, 249). La Gran Retra se relaciona con todas las demás leyes a través de la figura de Licurgo (BERTRAND, 1999, 76-78) y, por tanto, con lo antiguo, pero sólo en lo que concierne a la organización interna porque es una cuestión ideológica. Cuando fue necesario publicar las alianzas o decretos entre Esparta y cualquier otra comunidad, se publicó sin problema, adaptándose a los usos de otras ciudades. Un ejemplo es el epígrafe de la Paz de Nicias que estaba expuesto en el Amicleo (Thuc., 5,23,4).

También hay otro ejemplo de documento escrito publicado en Esparta que son las listas de vencedores en festivales locales. Como mencionamos en relación con la estela de Damonón y la de Arexipo (*IG V*, 1, 213; *IG V*, 1, 255), estos epígrafes, otras listas aparecidas en Gerontas (*IG V*, 1, 1133), en la Acrópolis⁶⁴⁵ y otra supuestamente en honor a Zeus (*IG V*, 1, 357)⁶⁴⁶ se publican por el honor emanado de las victorias, enfatizando el aspecto agonístico clave en una sociedad como la lacedemonia que pretende crear ciudadanos perfectos. En este aspecto, sí se usa la escritura como un elemento ideológico, pero todas están situadas en santuarios y tienen una función honorífica que enfatiza la rivalidad, como también hacen otras instituciones lacedemonias⁶⁴⁷, por ejemplo el deporte, la guerra o la educación, sin ir más lejos. De hecho, también existió una lista de los caídos en las Termópilas (Paus., 3,14,1; Hdt., 7,224,1).

Sin embargo, no tenemos todas las listas escritas. Sabemos por Sosibio (*FGrHist*, 595, F 1,3) que Helánico escribió un libro donde recopilaba una lista de vencedores en las Carneas. Según Boring (1979, 33) esta lista debió estar escrita en Esparta y guardada en algún tipo de archivo, pero reconoce que seguramente no siempre estuvo escrita. Lo mismo ocurre con la lista de éforos o la de reyes. Los inventarios de *agones* seguramente tuvieron mucho que ver con la preservación de la memoria debido a la importancia de la rivalidad y del aspecto agonístico en la cultura espartana, idea que concuerda bien con el planteamiento de Vansina, quien dice que las culturas orales sólo guardan las listas cuando es algo socialmente relevante (1985, 179). En Esparta esto se ve bien tanto en el ámbito oral como en el escrito porque hay casos de ambos, la cuestión es atesorarlo, bien en la memoria, o bien convertido en monumento de la gloria de la ciudad. Las listas e inventarios de victorias escritos que hemos conservado seguramente se redactaron y publicaron porque no eran los rituales más relevantes de la ciudad, en el caso de las listas, y también porque eran ofrendas personales, como en el caso de Damonón. En cualquier caso, tanto las listas como los catálogos de victorias de un personaje tuvieron como objetivo la monumentalización del texto, la pervivencia de algo que oralmente seguramente no se hubiera conservado porque no era suficientemente relevante para toda la comunidad pero sí para los individuos o el santuario. Aun siendo cuestiones individuales no suponían un ataque a la ideología de la ciudad porque enfatizaban la

⁶⁴⁵ Woodward (1925-1926, 253, n. 40). Muy interesante porque cada par de nombres está escrito por una mano diferente.

⁶⁴⁶ Jeffery fue el que sugirió que fuera una lista de vencedores (1990, 201, n. 47) y le sigue Boring (1979, 104, n. 58).

⁶⁴⁷ Vid. Lendon (1997, 105-126).

rivalidad de los ciudadanos y el honor, objetivos morales de cualquier ciudadano espartano.

El Catálogo de las Naves de la *Ilíada* también es un buen ejemplo de la importancia de las listas y genealogías para la memoria social. Se entiende generalmente como una demostración de la capacidad memorística de los poetas (ROBB, 1994, 186; MINCHIN, 2001, 87), pero seguramente tenga mucho que ver con la necesidad de vincular la narración con las comunidades griegas nacientes del siglo VIII a.C. que están iniciando un proceso de construcción étnica. El bardo pretende, no sólo lucir su capacidad memorística sino seguramente también incluir en el poema a las comunidades por las que pasa, relacionando los sucesos del poema con el lugar donde canta en ese instante. Goody y Watt también vieron la relevancia de este episodio homérico pero vinculada a las genealogías (1968, 32). En este sentido, la importancia de las listas en Esparta tiene que ver igualmente con las genealogías puntualizando especialmente a los personajes que tienen un papel importante en Esparta dentro de la ideología cívica clásica⁶⁴⁸. La lista de vencedores en las Carneas, por ejemplo, es también una genealogía⁶⁴⁹, como la lista de reyes y de éforos. Estos registros seguramente se recordaron incluso durante más tiempo oralmente porque lo oral está en la memoria de los ciudadanos mientras que no todo el mundo puede acceder al documento escrito. Es una forma de mantener la historia y la memoria de los hechos importantes que concuerda bien con la importancia de las leyendas y de la historia en la propia Esparta y que fomenta la imagen de que en Esparta no había cambiado nada porque estas instituciones se mantuvieron estables a lo largo del tiempo.

En este sentido ideológico, la publicación del poema dedicado en el santuario de Atenea Calcieco, sobre el que hemos discutido su autoría⁶⁵⁰, debe tener un significado similar. Tanto si es de Alcmán como si es de Gitíadas usando un estilo similar al de Alcmán, el texto se publicó en el siglo VI a.C., en el santuario de la diosa políada. Como planteó Fortunelli, el santuario debió tener alguna relación con las reformas de Quilón (1999, 389), especialmente teniendo en cuenta que su monumentalización es paralela a la del Amicleo, gran construcción propagandística de los Egeidas. En este contexto es en el

⁶⁴⁸ Me refiero a la época clásica porque las genealogías a menudo se reajustan para dar importancia y legitimidad a las instituciones presentes (GOODY y WATT, 2003, 45; ASSMANN, 2011, 49). En el caso del eforado se ve muy bien porque se lleva al origen de la comunidad.

⁶⁴⁹ Las cronologías de las comunidades orales a menudo se estructuran como genealogías vinculadas a personajes muy relevantes (VANSINA, 1985, 78).

⁶⁵⁰ *Vid.* capítulo “Alcmán después de Alcmán: la canonización de sus poemas y su proyección exterior” en este bloque.

que nace la obsesión por las tradiciones, por lo que no es descabellado pensar que la publicación del epígrafe de Alcmán, o siguiendo su estilo, tenga como objetivo visibilizar una relación directa entre las medidas asociadas al éforo con el momento de esplendor de Esparta. Desde luego, es un hecho totalmente excepcional para la Esparta del siglo VI a.C. y también en momentos posteriores, sobre todo teniendo en cuenta que los poemas se transmitieron oralmente.

Estas referencias sobre la escritura evidencian que, cuando fue ideológicamente útil se usó, pero en todos estos casos no se publica o se pone por escrito para que alguien lea el documento sino para convertir en monumento lo que se dice. Es la monumentalización de la oralidad, pero siempre inserta en la ideología “tradicional” imperante, por eso está permitido. Además, son casos muy excepcionales, en el día a día lo que se usa es lo oral.

La ventaja de lo oral frente a la escritura es la capacidad de control de lo que se piensa y lo que se dice (POWELL, 2015, 101). La escritura es mucho más difícil de controlar porque es privada pero, como vemos, cuando tiene una función pública y se ajusta a los parámetros impuestos no está mal vista. Musti considera que la escritura tiene un uso críptico en Esparta por las *skythale*, las tiras de cuero en las que se escribían mensajes muy breves en situaciones muy concretas (1986, 45-48), o bien los nombres de los soldados para poder ser identificados (Polyaen., *Strat.*, 1,17). Además, tenemos otros contextos en los que la escritura aparece en situaciones poco habituales como en la tabla de cera recibida por Cleómenes sin ningún mensaje y que sólo Gorgo es capaz de entender que el texto está debajo de la cera (7,239,4). Este tipo de escritura es problemático porque el secretismo es privado e incontrolable.

Sin embargo, lo oral es público porque en Esparta hay un control ritualizado de las formas de habla. No puede haber ocultamientos porque existen mecanismos de control del discurso como el voto público en la asamblea (Thuc., 1,87,2; Plut., *Lyc.*, 26,3), característico de las sociedades aristocráticas (Arist., *Pol.*, 1265b, 1293b), que condiciona las decisiones de los ciudadanos y también los obliga a actuar “virtuosamente” (LENDON, 2001, 170, 172). Plutarco hace decir a Zeuxidamo, padre de Arquidamo, que es mejor acostumbrarse a la virtud que dedicarse a las letras (*Mor.*, 221b1) y esto se consigue a través de la praxis. La música es un discurso muy bien preparado ideológicamente desde lo que se dice hasta cómo se dice. Las *syssitia* son lugares donde la disertación tiene un papel fundamental y existe cierta libertad de palabra. El control de

lo que se decía en ellas se hacía de dos maneras, por un lado, prohibiendo la salida de la información que en ella se daba (DAVID, 1999, 124) y, por el otro lado, mediante la insistencia en la moderación que es lo que marca la evolución de la celebración. Esto se observa tanto en la bebida (Pl., *Resp.*, 637a; Xen., *Lac. Pol.*, 5,7; FISHER, 1989, 28-34; RABINOWITZ, 2009, 113-116) como en lo que se dice. De hecho, la presencia de los niños en las mismas tiene que ver con el aprendizaje del comportamiento moderado. También el hecho de que el *eiren* pregunte a los niños para ver cómo construyen el discurso (Plut., *Lyc.*, 18,3) probablemente tenga que ver con este dominio ideológico de lo que se dice y, además, se hace en contexto educativo donde vemos este tipo de situaciones pero nunca hay referencias al aprendizaje de las letras o a la lectura.

Todas estas referencias refrendan la idea que hemos planteado más arriba de que la oralidad es el método usado para transmitir la cultura y que en Esparta la ley, y todo lo que concierne a la misma, y la educación están unidas por la obediencia y la disciplina (RICHER, 2017, 534). La obediencia que se practicaba en la *agoge* (Plut., *Lyc.*, 16,10) es la misma que la obediencia a las leyes porque se enseña a los jóvenes a actuar conforme a ellas. Como las leyes son las normas de comportamiento y las decisiones tomadas por las instituciones se hacen conforme a estas leyes antiguas, el método de asunción de las mismas es el aprendizaje diario, constante, vinculado a aspectos muy concretos de la forma de vida. La ley, por tanto, es una normativa muy general que cambia poco. No se pone por escrito porque no es necesario ya que los escasos cambios que hay se transmiten de manera oral, un error si nos atenemos al juicio de Aristóteles (*Pol.*, 1270b28-1272a36). El modelo muestra una confianza ciega en los sistemas adoctrinadores que limitaban las críticas a la legislación y favorecían el respeto a la misma (BIRGALIAS, 1999, 30), aunque en la práctica, en época de Aristóteles, se abusaba de él.

Un ejemplo de estos escasos cambios es el texto de Aristóteles en el que cita al sofista Alcidas hablando sobre la sabiduría de Quilón a pesar de ser analfabeto (*Rh.*, 1398b14). El éforo no solo tuvo fama por el incremento de poder del eforado⁶⁵¹ sino también por la renovación de las ideas ancestrales que se le atribuye (Diog. Laert., 1,3,69-70). Lo que le hace sabio es ser capaz de actuar con conocimiento de lo que Esparta necesita, basándose en una ética propia y en las instituciones ciudadanas.

⁶⁵¹ Vid., Richer (1998, 119-134).

También Platón se refiere a la sabiduría sin necesidad de escritura en su *Protágoras* (342a-d). Este documento es una clara alusión crítica a los sofistas porque en él muestra su admiración por la cultura espartana y relaciona la *xenelasia* y la autocracia con el lenguaje laconio. Plutarco hace lo mismo en varios apotegmas explicando que lo que para los atenienses es ignorancia, para los espartanos es rechazo a lo malo venido del exterior (*Mor.*, 192b; 217d; 231d; FIGUEIRA, 2003, 47-49).

De nuevo conviene recordar la expulsión de Timoteo y la relación que establecimos entre la *xenelasia* y el temor a la entrada de novedades externas. Es muy probable que la *xenelasia* fuera una creación espartana de finales del siglo V a.C., derivada de cierto recelo previo a las influencias exteriores⁶⁵². El objetivo era minimizar la posible influencia de los sofistas en Grecia, y de Atenas en la propia Esparta⁶⁵³. Tenemos tres situaciones peligrosas desde el punto de vista de la mentalidad espartiatas: el posible influjo de los sofistas y su relativismo que choca con el control ideológico; la entrada de influencias atenienses y la situación de empobrecimiento de unos espartiatas respecto de otros que se enriquecieron como consecuencia de la guerra (*cf. IG V 2,159*).

La escritura se había ido difundiendo mucho en Atenas y había adquirido paulatinamente un carácter cultural por los sofistas, hasta que se empieza a generalizar en el siglo IV a.C. Dicen Cratino (fr. 239 = Poll., 7, 103), Aristófanes (*Plut.*, 379; *Pax.*, 645), Jenofonte (*Mem.*, I,6,13) y Aristóteles (*Eth. Nic.*, 1164a30) que los sofistas vendían todo, también la palabra. Platón utiliza el símil de los sofistas como comerciantes que no se hacen responsables de los daños que puedan causar sus actividades (*Prot.*, 313c). Esta imagen de los sofistas debió estar también en Esparta. Platón dice que los espartanos se querían hacer pasar por ignorantes para dar una imagen de especialistas en la guerra (*Prot.*, 342b). Probablemente esto tenga mucho que ver con el intento de evitar que llegaran sofistas a Esparta y el cierre a las novedades áticas. En esta línea Plutarco hace responder a Arquidamo, Pistarco y Plistoanacte a un orador ático que estaba llamando ignorantes a los espartanos que ellos eran los únicos que no habían aprendido nada malo de los atenienses (*Mor.*, 192b, 217d, 231d). La forma de evitar la llegada de estos mecanismos discursivos sin ética era la prohibición de la entrada de todo aquel que

⁶⁵² Steiner ve ya en Heródoto este recelo hacia las influencias extranjeras orientadas a lo que viene de oriente (1994, 184).

⁶⁵³ Millender considera que en esta época Esparta no publica sus leyes por una cuestión de tradicionalismo, secretismo y conservadurismo (2001, 138) que concuerda bien con el deseo de evitar las influencias exteriores para fomentar el tradicionalismo lacedemonio.

podiera hacerla llegar, como los sofistas, a través de la *xenelasia*. Pero no sólo por ser sofistas sino también por el predominio de éstos en Atenas, la ciudad rival. Plutarco dice que los espartanos rechazaban el teatro para evitar escuchar críticas a las leyes espartanas (*Mor.*, 239b33). En realidad, en ningún momento se impuso el teatro en Esparta; tenían otras formas culturales y rituales de expresión y menos libertad para la auto-crítica que no hacían necesaria la presencia del teatro.

A todo ello hay que añadir que Esparta durante el siglo IV a.C. no se encontraba en el momento ideológicamente más estable. La desigualdad socioeconómica debilitó la ideología comunal espartiatas que seguía funcionando ideológicamente pero de manera más laxa, como revela Aristóteles cuando culpa a las mujeres de la decadencia de la ciudad (*Pol.*, 1269b7-1270a11). El intento infructuoso de mantener las tradiciones en estos momentos sólo sirvió para que se incrementaran los recelos hacia los extranjeros, especialmente los filósofos que traían consigo ideas nuevas. No ocurre lo mismo con otros extranjeros. Hodkinson habla sobre la presencia de embajadores en Esparta (1983, 276-278), aunque hay que tener en cuenta que la *xenelasia* lo que pretende es evitar la entrada de ideas. Un embajador en función diplomática estaba mucho más interesado en controlar sus palabras para finalizar con una respuesta favorable a los intereses de su comunidad.

Se dio una situación contradictoria entre hechos y mentalidades. Isócrates y Platón en el siglo IV a.C. insisten en una mentalidad lacedemonia muy cerrada. Isócrates en el *Panatenaico* afirma que el mantenimiento de las costumbres espartanas impediría que ningún espartano escuchara o leyera las ideas expresadas por él mismo (12, 250). La situación es que a partir de finales del siglo V a.C. ya no se mantienen todas las costumbres, pero pervive la mentalidad y las formas de transmitirla. Todo lo que se introduce nuevo, aunque contradiga la supuesta mentalidad originaria de los espartiatas, se presenta como una necesidad de recuperar las costumbres que hicieron gloriosa a Esparta, como ocurre con el panfleto de Pausanias (DAVID, 1979, 106-116; 1981, 19). Es llamativo que el panfleto haya llegado a nosotros como una supuesta crítica a las leyes de Licurgo (Éforo *FGrHist* 70 F 118 = Strab., 8,5,5). Sospecho que puede estar influyendo en esta perspectiva la desconfianza a la escritura en el momento en que Pausanias escribió el texto. Quizás ocurrió lo mismo con el supuesto discurso sobre el gobierno de la ciudad de Lisandro, puesto por escrito si nos atenemos a Plutarco (*Lys.*, 30,4). En ambos casos nos referimos a textos de personajes díscolos que usaron la escritura como mecanismo

comunicativo fuera de los cauces de control de la ciudad. El uso de Lisandro y Pausanias de los textos supone, además de la desconfianza a la escritura, un abuso de poder.

El otro documento escrito es de Tibrón, que redactó una apología de la educación espartana. El contexto es totalmente diferente porque el texto salió a la luz justo al acabar la Guerra del Peloponeso, cuando Esparta situó un gobierno oligárquico en una Atenas cada vez más escrituraria. Aristóteles habla de un documento propagandístico (*Pol.*, 1333b) que busca garantizar el éxito de Esparta (BEARZOT, 2013, 180). Esto indica que probablemente se puso por escrito porque el destinatario no era espartano sino ateniense o las ciudades aliadas de Esparta en ese momento.

La escritura no se rechaza sólo porque se considerara una *techne* también en Esparta y se tratara de mantener el medio cultural tradicional, sino porque se comprende, como hace Aristófanes, como un método de transmisión falso. Los casos de Pausanias y Lisandro refrendan este rechazo al documento escrito y a la capacidad del documento de salirse de los cauces de dominio ideológico.

Frente a la falsedad y el secretismo de la escritura, el laconismo verbal expone en las fuentes la verdad de lo oral y la efectividad del sistema educativo lacedemonio. El carácter conciso y directo de las expresiones lacónicas expresan la prudencia, moderación y severidad (FORNIS VAQUERO, 2012, 50) características de la forma de ser espartana, con toda la intención de establecer en el acento y la forma de hablar una distinción moral y étnica (FRANCIS, 1993, 200). Heródoto ya mostró este modo de hablar en el pasaje donde los samios exiliados se presentan ante los magistrados espartanos para pedir ayuda. Los magistrados les exigen, cada vez que se reúnen, un discurso más breve con la información necesaria para poder decidir si entran o no en el conflicto (Hdt., 3,46). Tucídides pone en boca de Arquidamo la explicación del significado intrínseco del modo de hablar lacónico (1,84-85): los espartanos controlan su temperamento, son prudentes y moderados, y piensan antes de tomar decisiones. Poco después aparece un buen ejemplo, el discurso del éforo Estenelaidas que responde de forma muy concisa a los atenienses y corintios, obviando el discurso del rey (FRANCIS, 1993, 204), con la razón por la que los espartanos deben ir a la guerra: los atenienses están atacando a los aliados de Esparta (Thuc., 1,86,1). En el discurso de Estenelaidas prima la severidad y lo conciso de la palabra construida eficazmente (Pl., *Prot.*, 342d-e; DEBNAR, 2001, 69-70; ALLISON, 1984, 10), mientras que la definición de Arquidamo se inserta en un discurso más amplio, sencillo sintácticamente (FRANCIS, 1993, 209), donde el aspecto lacónico no se percibe

en el discurso pero se define en este pasaje en el que se expresan los objetivos morales de la *paideia*, haciendo hincapié en el carácter espartano (DEBNAR, 2001, 66-67) y en la *sophrosyne* (FRANCIS, 1993, 208). La disertación contrasta con la opinión de Dionisio de Halicarnaso que muestra su admiración por la concisión y claridad del discurso de Arquidamo ante los de Platea (*Thuc.*, 36-37; 41, 7-8). Probablemente Tucídides plantea el alegato de Arquidamo de manera diferente a Dionisio de Halicarnaso para que un lector no laconio entienda todo el discurso bien (SOLMSEN, 1975, 100), introduciendo una digresión sobre las costumbres espartanas más significativas. Además, la diferencia entre la forma de hablar del éforo y del rey muestran al éforo en su función, garantizando las tradiciones lacedemonias y controlando la actuación de los reyes.

De todos modos, aunque Tucídides plantee los dos discursos espartanos de manera diferente, en ambos casos los oradores han escuchado previamente las razones expuestas por el embajador ateniense y el corintio y en sus respectivos discursos hacen alusión, directa o indirecta, a sus palabras. Los dos discursos presentan una gran capacidad de reflexión, teniendo en cuenta todas las variables propuestas pero sin que la escritura juegue ningún papel.

La reflexión es la capacidad de analizar una situación concreta teniendo en cuenta lo atesorado en la memoria, tanto lo que acaba de recibir como lo que ha ido aprendiendo a lo largo del tiempo. Esta parte de la memoria está fuertemente condicionada por lo que se ha querido hacer recordar al ciudadano mediante los mecanismos de adoctrinamiento. En Esparta lo que se enseña es una sabiduría arcaizante (BIRGALIAS, 1999, 167-169) que prima los valores morales más asentados en la mentalidad griega. Los cantos, narraciones, conversaciones y discursos que los niños y adultos reciben y ponen en práctica están planificados para crear una mentalidad concreta y unas ideas que conforman la base del pensamiento, pero luego ellos mismos lo ponen en práctica según la situación que tengan que afrontar. El ejemplo más claro es la división de la asamblea lacedemonia en el momento en que Estenelaidas llama a los ciudadanos a expresar su voto. Unos se muestran convencidos de ir a la guerra y otros no lo tienen tan claro (*Thuc.*, 1, 87, 1-3). Aunque esta forma de reflexionar se base en ejemplos⁶⁵⁴, es igualmente reflexiva porque se ha construido un modelo educativo en el que todo se ha organizado

⁶⁵⁴ De hecho, la división seguramente se dio, como planteó Bloedow (1981, 142-143) entre los jóvenes entusiasmados por demostrar su valía en combate (*Thuc.*, 2,8,1) y los más mayores que tenían aún en mente las Guerras Médicas y la necesidad de ser prudentes, como expone el propio Arquidamo (*Thuc.*, 1,80,1).

para que el que lo recibe lo integre en su mente y lo recuerde cuando es necesario. Plutarco dice que el *eiren* hacía a los niños hablar para practicarlo (*Lyc.*, 18, 3-5). En este sentido, habría que vincular el carácter reflexivo lacedemonio con la estructuración de las enseñanzas en actividades que fomentan lo que la comunidad quiere enseñar y no en el aprendizaje de la escritura.

En sentido filosófico, el laconismo verbal está muy relacionado con la brevilocuencia de las máximas de Delfos (CELENTANO, 1990, 119) y con las de los Siete Sabios de Grecia (CELENTANO, 2000, 200), entre los que estaba Quilón al que Diógenes Laercio atribuye esta forma de hablar (1,72). Heródoto ya menciona esta peculiar forma de hablar de los espartanos al menos desde el siglo V a.C. (Hdt., 3,46,1-2), aunque probablemente haya que retrotraerlo hasta el siglo VI a.C., por lo que no sería descabellado que la imposición de este modo de hablar tan concreto tuviera que ver con la reorganización de la *agoge* en este momento. No obstante, tampoco hay que rechazar la posibilidad de que sea incluso anterior, teniendo en cuenta que las relaciones entre Esparta y Delfos son muy antiguas, como prueban la Gran Retra y la presencia del culto de Apolo Piteo (DE POLIGNAC, 1985, 60). Sí parece lógico que en las máximas delficas esté el origen de algunos de los apotegmas que recopilará Plutarco en el siglo II d.C. y que tienen una larga tradición en Grecia, especialmente en Esparta, por el carácter proverbial de las mismas. El problema de la datación de estos apotegmas es muy complejo pero está claramente vinculado a los modos de expresión orales porque sintetizan el pensamiento localizándolo en situaciones concretas, no abstractas, muy características de las sociedades ágrafas (HAVELOCK, 1996, 110-112). Esta situación matiza la propuesta de Delattre, según la cual los admiradores de Esparta habrían sido los que usaron el modo de expresarse laconio para crear estas breves referencias (DELATTRE, 2012, 4). Myszkowska-Kaszuba (2014, 79) por su parte considera que expresan la imaginación popular sobre el modo de hablar lacedemonio. Ambos tienen razón en que seguramente los admiradores de Esparta potenciaron esta forma de hablar como algo característico de los espartiatas enfatizando así la sabiduría antigua y la imagen de una Esparta lacónica y austera, aunque seguramente tengan una base real (SCOTT, 2017, 35) relacionada con la potenciación de lo oral como modo de transmisión ideológico.

El origen de esta forma de hablar se encuentra en época arcaica y tiene que ver con la sociedad que la crea en ese momento, incluidos los valores morales. La *sophrosyne* es una característica del *aristos* griego (Plut., *Mor.*, 506c) y del héroe homérico y el

aspecto cortante parece relacionado con lo militar y agonístico (CELENTANO, 1990, 109) porque es similar a las órdenes de mando (Demetr., *Eloc.*, 1,7-8), como se ve bien en el discurso de Estenelaidas, pero también con la superioridad aristocrática. Recordemos las características de Tersites en la *Iliada* (2,211-215) entre las que se encuentran la cobardía, la vulgaridad y, por supuesto, la incapacidad de controlar su lenguaje. Si esta práctica aristocrática también se expandió al resto de sectores sociales es porque se insertó en la educación a través de las instituciones en las que se ponía en práctica. Es más, tenemos referencias a la enseñanza del uso de aforismos en la educación. Se enfatizan dos aspectos muy particulares del modo de hablar laconio que se relacionan con el comportamiento de los niños en instituciones educativas: el silencio (DAVID, 1999, 118-120) y la brevedad. Ambos muestran la moderación del ciudadano educado (FORNIS VAQUERO, 2012, 50) y la austeridad (DAVID, 1999, 120) incluso en el habla.

Por suerte tenemos en Plutarco y en Jenofonte el proceso de aprendizaje de esta forma de hablar, lo que prueba su vinculación directa con la *agoge*. Plutarco dice que el *eiren* lanzaba preguntas para que los niños respondieran de manera concisa y directa (*Lyc.*, 18, 3-5). La respuesta tenía que ser meditada pero con rapidez y expresada de la manera más breve posible. Jenofonte, por su parte, dice que los jóvenes iban a la *agoge* y veían cómo actuaban los hombres, hablando sólo cuando les preguntaban (*Lac. Pol.*, 3,5). En ambos casos, el silencio es determinante porque forma parte del modo de hablar que están aprendiendo⁶⁵⁵. Sólo hablan cuando se les pregunta y siempre con una respuesta breve.

Si tenemos todos estos aspectos en cuenta, es posible afirmar que los espartanos usaron la escritura públicamente cuando estuvo dentro de los cauces de control ideológico pero había un rechazo a las formas de escritura privadas y a los medios de transmisión ideológica y filosófica venidos del exterior, ya sea en su vertiente oral como escrita. A pesar de que el rechazo se dio sobre todo por la dificultad de controlar la escritura debido al supuesto secretismo que se le asociaba, la sociedad espartana utilizó mucho más los métodos orales de transmisión del conocimiento que la escritura y fueron estos los que potenciaron por dos razones: habían demostrado su efectividad y tenían un carácter poderosamente tradicional e identitario. Por tanto, concluimos que seguramente la *polis* sólo estuvo interesada en enseñar públicamente los mecanismos orales, de los que,

⁶⁵⁵ Tucídides, por ejemplo, se refiere al silencio en la figura de Alcidas (3, 26-33, 76-81), aunque como crítica para hablar de su supuesta incapacidad de decisión (FRANCIS, 1993, 210).

además, tenemos conocimiento en las fuentes, mientras que la tecnología escrituraria quedó relegada al aprendizaje en sectores privados y, seguramente, no tan extensos como planteó Millender (2001, 144) sino más reducidos, como vieron Cartledge (1978, 37) y Boring (1979).

3.2.3.2. Alfabetización femenina en Grecia. ¿Podemos saber algo sobre Esparta?

Como hemos visto, los cauces de enseñanza oral vinculados a las formas del discurso se corresponden bien con lo que habíamos hablado en el capítulo que dedicamos a la *mousike*. La inclusión de la mujer en todo el contexto de la *diaita* espartana y la relevancia de la educación musical femenina, con su presencia en los ritos cívicos y con una función propagandística unida en la memoria con la época de esplendor de Esparta, son indicios suficientes para suponer que en la educación femenina también primaba el componente oral y no el escrito.

La existencia de las *Máximas de mujeres espartanas* sugiere que probablemente también se enfatizaba mucho el discurso lacónico en las mujeres, quizás por su función en la crianza inicial de los niños. No obstante, el problema sigue siendo complejo porque las *Máximas* están reelaboradas y estructuradas por el propio Plutarco con intenciones moralistas y muchas de ellas seguramente fueron inventadas por él mismo, aunque el desconocimiento de todas las fuentes que usó nos impide saber cuáles y hasta qué punto las readaptó a sus intereses⁶⁵⁶. Las únicas que podemos datar en época clásica son las que cita también Heródoto poniéndolas en boca de Gorgo. En Heródoto las referencias a Gorgo sí se presentan con un tipo de lenguaje lacónico. El problema es que Gorgo es una más en el grupo de mujeres con un papel relevante en su obra. Todas ellas hablan como garantes de la estabilidad social (DEWALD, 1981, 93), unificando la visión que tiene de las mujeres poderosas. Es una visión poco habitual en Grecia, pero sigue siendo parcial porque idealiza a la reina dentro del conjunto de todas las mujeres destacadas. Además, Gorgo es una mujer paradigmática ligada con el hombre paradigmático espartano (PARADISO, 2009, 123)⁶⁵⁷. Tanto Gorgo como Leónidas son ejemplo de cómo deben actuar los ciudadanos al servicio del Estado y eso incluye la forma de hablar.

⁶⁵⁶ Vid., Scott (2017, 35-36).

⁶⁵⁷ Vid. capítulo “El papel cívico de la mujer como educadora” en este bloque.

También hay que tener en cuenta que Gorgo habla ya así siendo una niña, participando en una embajada con su padre al que le dice que si sigue escuchando al embajador le acabará corrompiendo (Hdt., 5,51,2-3). Esto significa que, probablemente, Heródoto considera que Gorgo tiene su carácter configurado ya desde la infancia, como algo innato, marcando su superioridad moral y su origen aristocrático, frente a su padre que está a punto de permitir que le corrompan, como una premonición de sus decisiones futuras.

La imagen que crea Heródoto de Gorgo está completamente idealizada pero permite incidir en la existencia del lenguaje lacónico ya totalmente asentado en su época. Sin embargo, no tenemos otra referencia para época clásica donde aparezca un tipo de lenguaje similar vinculado a las mujeres, aunque sí en el ámbito cívico masculino. No obstante, podemos asumir que se incidía también en este aspecto en el hogar, en los coros y en otros momentos donde la mujer tenía una presencia pública. La razón principal es la posibilidad que se les daba a las mujeres de participar en una conversación en público. Lo sabemos por Heródoto refiriéndose a Gorgo y por Eurípides, aunque este último desde un punto de vista negativo. Una de las críticas que hace el dramaturgo a las espartanas es, precisamente, su incapacidad para controlar el habla (*Andr.*, 50-55)⁶⁵⁸, que es uno de los estereotipos más arraigados vinculados a la mujer (Soph., *Aj.*, 293; Arist., *Pol.*, 1270a11; Democr. Fr. 274DK) porque se entiende que tiene voz pero los hombres tienen palabra (MIRÓN PÉREZ, 2005, 95). Frente a este estereotipo, la mujer perfecta y modélica es silenciosa (Arist., *Pol.*, 1260a11)⁶⁵⁹. Lo traza el propio Eurípides llevándolo al hogar porque la mujer, además de ser silenciosa tiene que tener la casa tranquila (*Her.*, 476-477; *Troy.*, 647-651). Tucídides en el discurso fúnebre de Pericles también se refiere a la gloria de las viudas silenciosas frente a las ruidosas que se lamentan por los soldados perdidos (2,45,2). En ambos casos la mujer virtuosa no debe hablar para mostrar su sumisión ante su esposo y la ciudad (MCCLURE, 1999, 34).

Estas pautas de comportamiento no son factibles en Esparta porque las mujeres pueden hablar en público y esta capacidad impide que sean silenciosas, sumisas y

⁶⁵⁸ Entramos más en profundidad en la crítica general que hace Eurípides en esta obra a las costumbres espartanas utilizando un discurso de género en el capítulo “El papel cívico de la mujer como educadora”.

⁶⁵⁹ Hasta tal punto es el modelo que Aristófanes en *Lisístrata* y *La Asamblea de mujeres* utiliza la posibilidad de que las mujeres participen en política como un hecho tan imposible que provoca la risa debido a lo absurdo de la situación (BERNARD, 2003, 124-125).

modestas⁶⁶⁰, según Eurípides. Las mujeres incapaces de ser silenciosas son un foco de problemas⁶⁶¹ porque el discurso femenino es percibido como un peligro desestabilizador (MCCLURE, 1999, 37, 57) y transgresor (O'HIGGINS, 2001, 145). En Esparta llega a tal extremo, desde el punto de vista de Eurípides y Aristóteles, que la mujer es capaz de controlar a un varón débil, según el primero (MILLENDER, 1999, 360-361), y dominar las actividades masculinas, según el segundo (FIGUEIRA, 2010, 269). También en *Lisístrata* Christien ha visto a la espartana, no sólo como una mujer opuesta a la ateniense, sino incluyendo al varón a través de la masculinidad de la espartana en la oposición (1985, 150). La ateniense es todo lo contrario que un espartano y una espartana, es el modelo femenino de comportamiento pero aun así es peligrosa por naturaleza. En Atenas o Argos estos miedos provocan que el discurso femenino se reduzca al ámbito religioso donde está controlado y las mujeres tienen cierta libertad de palabra, como en las Tesmoforias (HALLIWELL, 2000, 158; O'HIGGINS, 2001, 144; VALDÉS GUÍA, 2015, 9-25; 2017a, 283-284).

Aunque las espartanas no son precisamente el paradigma de mujer sumisa y silenciosa, la crítica de Eurípides y de otros autores choca fuertemente con el modo de hablar de Gorgo por la brevilocuencia, una forma de expresión totalmente controlada que evita el discurso transgresor. La crítica de Eurípides viene desde la construcción del género en Atenas y las diferencias con respecto a Esparta, una sociedad amoral si nos atenemos a la descripción eurípidea y a los parámetros de los críticos atenienses. Desde el punto de vista lacedemonio el hecho de que las mujeres hablen no significa que digan cualquier cosa, sino que lo hacen siguiendo los cauces de control impuestos en la educación. La mujer habla en el momento en el que tiene que hacerlo y ante los que tiene que hablar, no en cualquier ámbito, por eso el silencio y el habla de las espartanas es pertinente. Las *Máximas* de Plutarco las discutí en el capítulo donde analicé el papel de las madres como criadoras y educadoras. En ellas se observa muy bien lo limitado del contexto del discurso femenino al servicio de los intereses generales porque hablan siempre en ámbito bélico, defendiendo la identidad cívica (Plut., *Mor.*, 227e13; 238b-c), o bien puntualizando su función eugenésica (Plut., *Mor.*, 241d9).

⁶⁶⁰ La modestia es otro de los constantes reclamos a la mujer en Grecia (SEVESO, 2010, 81). Sobre la supuesta falta de modestia de las espartanas *vid.* capítulo "El desnudo femenino" donde se analiza la relación del desnudo con la supuesta falta de modestia de las espartanas.

⁶⁶¹ McClure (1999,165) considera que también Aristóteles (*Pol.*, 1269b5) está en la misma línea, usando esta imagen de las espartanas como mujeres que hablan y tienen derechos para culparlas de la decadencia de Esparta.

Si tenemos en cuenta las *Máximas* resulta llamativo que el silencio femenino aparezca también en otra de las obras de Plutarco, los *Deberes del Matrimonio* como una necesidad de las mujeres, expresado de una manera similar a las fuentes áticas (*Mor.*, 142d32; 143c37). A pesar de lo que pueda parecer, Plutarco no es contradictorio con lo que elige exponer en las *Máximas* y en esta obra porque el discurso femenino lacedemonio está controlado y el silencio prima salvo cuando es necesario el discurso que, en cualquier caso, siempre es breve y reflexivo. En esta otra obra, la mujer, además de ser silenciosa, debe tener inclinaciones similares a las del marido y hacerles caso (*Mor.*, 139a6; 139d11; 139F14; 140a11; 140d20) porque a él se le presupone virtuoso y se asume que ha recibido una educación. Pareciéndose al marido estará lo más cerca posible de ser virtuosa.

La espartana, habiendo recibido una educación similar a la del que será su futuro marido, ha sido formada ya para ser virtuosa y para ser pareja a él, por tanto, su opinión y su manera de actuar será análoga. En el reconocimiento público también se observa esta similitud de las virtudes de ambos géneros (FIGUEIRA, 2010, 271) cuando dice Plutarco que se honraba a las mujeres de la familia cuando un hombre entraba a formar parte de la *Gerusia* (Plut., *Lyc.*, 26,7). La presencia de las madres en ámbito público está en esta línea: sólo hablan cuando es estrictamente necesario y tomando la voz de la ciudad. Seguramente esto ya se esperaba de ellas antes de Plutarco, teniendo en cuenta cómo es el paradigma de la mujer lacedemonia en Heródoto y su papel cívico desde época clásica al menos. Asimismo, estas referencias son un importante indicador de la formación oral de las espartanas, no sólo en la *mousike* sino en el control y los medios de utilización del habla que inducen a pensar en una línea educativa similar a la masculina donde se fomenta el discurso apropiado y reflexivo frente al estudio de las letras.

Respecto a la escritura, las noticias que tenemos de mujeres espartanas escribiendo son sólo de Plutarco (*Mor.*, 241a3) que se refiere a un caso en el que una espartana le escribe a su hijo por los supuestos rumores de su desertión. Podemos aventurar que esta noticia sí es una creación de Plutarco que, una vez más, asume como algo habitual el hecho escriturario. El apotegma en sí está en la línea de los demás donde la madre oye o dice algo a sus hijos o a los mensajeros que le traen las nuevas (214a1-4), se pone como figura de autoridad representando a la ciudad, aunque en este caso lo hace por escrito porque sitúa al hijo en la guerra. Pomeroy entendió que era una prueba de la capacidad escrituraria de las espartanas (2002, 27), a pesar de lo tardío de las referencias, y lo

relacionó con las dedicaciones votivas de mujeres a divinidades que, en realidad, en ningún momento son una prueba de que supieran escribir ya que lo pudo hacer el artesano que hizo la pieza ofrecida.

También menciona otro pasaje de Heródoto en el que los espartanos abren un mensaje enviado por Demarato, que estaba en el exilio, pero se encuentran con que no hay nada. Gorgo es la única que se percata de que el mensaje estaba en la tabla y no en la cera, como es habitual (7,239,4). Pomeroy considera que es otra prueba más de que las mujeres sabían leer y escribir al menos desde época clásica e incluso más que los hombres (2002, 8; FLECK y HANSSEN, 2009, 235), aunque no es concluyente porque Heródoto está remarcando la inteligencia de Gorgo cuando llega a esa conclusión, no que ella misma fuera la que leyera el mensaje.

Las tres referencias que cita Pomeroy no sirven para probar el grado de alfabetización femenino, sólo remarcen que existe uso escriturario en Esparta a través de cartas y ofrendas, pero no significa que haya una educación escrituraria femenina (DILLON, 2013, 412). No obstante, el carácter privado del aprendizaje de las letras podría ser indicativo de que había libertad de decisión a la hora de enseñar a las mujeres a leer, como ocurre en el caso masculino. Es lógico asumir que los más poderosos e influyentes seguramente estuvieran interesados en que sus hijos aprendieran las letras porque podían prever que iban a tener puestos de responsabilidad política. Podríamos volver de nuevo a la discusión de la posibilidad de que cualquier ciudadano fuera éforo, pero si esto es así, sólo parece ser completamente válido durante el siglo IV a.C. Recuperando esta reflexión sólo quiero decir que uno de los argumentos de peso para defender la alfabetización generalizada era precisamente la participación política, y ni siquiera podemos asegurar que sea un argumento válido.

Si hablamos de mujeres, al no haber una participación directa en política no es un indicador que podamos usar, sobre todo porque las mujeres no tienen una capacidad de influencia evidente hasta, al menos, finales de la Guerra del Peloponeso cuando empieza la fase de enriquecimiento de las herederas y con ella la creación de clientelas que se perpetuó posteriormente (LANE FOX, 1985, 220; BRADFORD, 1986, 13-18; CARTLEDGE, 1987, 167; BALL, 1989, 76-77; MOSSÉ, 1991b, 138-153; HODKINSON; 2001, 111-112; 2006, 122). Antes, aunque tuvieran la capacidad de heredar, los casos de mujeres influyentes parecen reducirse a las de la familia real y

algunas mujeres de familias aristocráticas que se relacionan con la realeza, pero en todas esas ocasiones la mujer no tiene un lenguaje propio sino que es el nexo de unión entre la familia aristocrática y la realeza⁶⁶² (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 118-119). En el siglo IV a.C. esto cambia porque ya aparecen mujeres con entidad y nombre propio. Incluso reduciendo el momento de análisis al siglo IV a.C., es peligroso vincular la capacidad de escribir con la posibilidad de tener influencias políticas, especialmente si tenemos en cuenta que la mujer sólo podía ejercer un poder político indirecto y no participaban de las decisiones cívicas en ningún caso. En Atenas la situación es la misma, no podemos usar como argumento en contra de la alfabetización femenina su nula participación política, como criticó Cole (1981, 223) a Harvey (1966, 621).

No obstante, la influencia económica sí puede ser un argumento para pensar en un posible interés económico y político a partir de finales de la Guerra del Peloponeso (MILLENDER, 1999, 372). Dada la separación de las herederas espartanas del modo de vida tradicional a raíz del enriquecimiento (Pl., *Resp.*, 548a-b, 550d-e; Arist., *Pol.*, 1270a15), y su capacidad para hacerse cargo de sus propiedades⁶⁶³, es posible que este pequeño grupo de mujeres llegara a aprender a leer y escribir, ya sea siendo niñas por interés paterno, o bien siendo adultas.

En cualquier caso, si la capacidad de influencia de estas mujeres en algún momento fue un impulso para que recibieran una enseñanza de las letras, debió ser sólo a partir del siglo IV a.C., en un grupo muy pequeño de mujeres ricas⁶⁶⁴, “ávidas de lujo” (*Pol.*, 1269b21–3), que fue incrementándose a mediados del siglo III a.C.⁶⁶⁵ Si esto fue así probablemente estuvo condicionado por la influencia de la sociedad ateniense que

⁶⁶² En el siglo IV a.C. permanecen este tipo de alianzas. Agesilao se casó con Cleora porque le interesaba mantener una buena relación con la familia de ésta (CARTLEDGE, 1987, 146-147).

⁶⁶³ *Vid.*, Hodkinson (2004, 103-136).

⁶⁶⁴ Aristóteles menciona que las mujeres poseen dos quintas partes de la propiedad de la tierra (Arist., *Pol.*, 1270a), aunque puede ser una exageración. La mayoría de las mujeres influyentes tienen que ver con la realeza o con magistrados importantes. Por ejemplo Cinisca, la hermana de Agesilao, primera mujer que ganó la carrera de caballos en Olimpia. *Vid.* capítulo “Helena y las Leucípides”. También hay un pasaje de Teopompo en el que se menciona a la esposa de Arquidamo recibiendo un soborno (*FGrHist* 115 F 315) y a la tía y la madre de Lisándridas que habían sido ejecutadas cuando Lisándridas había sido derrotado en la guerra civil (Athen., 13, 609b), seguramente por su influencia política (POWELL, 1999, 409-410). La mayoría de autores consideran que lo que dice Aristóteles es una exageración pero sí hay una discusión sobre la riqueza de las espartanas: Hodkinson (2004, 103-136).

⁶⁶⁵ Para este siglo los ejemplos más llamativos son los de Agesístrata y Arquidamia, madre y abuela de Agis IV, supuestamente las personas más ricas y con más influencia de Esparta en su momento (Plut., *Ag.*, 4,1). También Cratesiclea, madre de Cleómenes III, tuvo un papel prominente en la política de su hijo (Plut., *Cleom.*, 6,2; 22,3-7; 38). *Vid.*, Piper (1979-1989, 7-8), Bradford (1986), Mossé (1991b, 145-148) y Powell (1999, 393-419).

había ido incrementando paulatinamente el uso de las letras. La influencia de Atenas en este pequeño sector debió ser importante también en este aspecto porque la adopción del imperio supuso la entrada de riquezas y seguramente también de formas de expresión aristocrática novedosas o bien que se habían prohibido o quedado en desuso a finales del siglo VI a.C.

Si utilizamos el caso ateniense desde un punto de vista comparativo, el problema no cesa de crecer pero parece mostrar que el sector femenino que podía tener acceso a las letras seguramente era el mismo que en Esparta, las mujeres de familias acaudaladas, aunque por razones diferentes ya que las mujeres atenienses no tenían derecho a administrar su propia herencia o dote (SCHAPS, 1979, 25-26, 48; LANE FOX, 1985, 225-227). Harris (1989, 96) también considera que son las mujeres ricas las que podían tener acceso pero con el condicionante de que la decisión de educar a una hija siendo aún pequeña dependía del padre (1989, 108), probablemente igual que en Esparta, aunque en Atenas la mujer nunca era autónoma para tomar sus propias decisiones económicas.

En el siglo V a.C., incluso en los casos en los que se decidía educar a la hija, el sistema formativo también estaba condicionado por la decisión de qué modelo educativo utilizar, si el oral o el escrito. Lisístrata es una mujer educada pero seguramente en una formación de tipo oral porque dice que ha aprendido de escuchar a su padre y a otras personas de edad avanzada (*Lys.*, 1126-1127). Esto significa que la educación oral de la mujer ateniense en muchas ocasiones ni siquiera dependía de que hubiera un maestro, sino de lo que escuchaban en el hogar y lo que les enseñaran las madres. Probablemente en el aprendizaje de la escritura la madre también fuera la que enseñara los rudimentos de las letras a las hijas. Tenemos referencias a madres enseñando a sus hijos las letras, como el caso de Scyles el Escita, o Eurídice, la madre de Filipo II (Hdt., 4,78,1; Plut., *Mor.*, 14bc), obviamente son casos externos a Atenas o Esparta pero son indicativos de que la enseñanza de las letras en ocasiones también la llevaba a cabo la madre. Esto no rechaza la posibilidad de que se usara también en ocasiones a maestras especializadas, como ha querido ver Dillon en dos escenas pintadas en cerámica (2013, 401-402).

A partir del siglo IV a.C. ya la escritura está mucho más asentada. Teofrasto, a finales del siglo, dice que la parte esencial de la educación femenina de una mujer culta era el aprendizaje de las letras y sólo lo justo para poder llevar el hogar (fr. 662 F = Stob., *Ecl.*, 2,31,31), como también plantea Aristóteles (*Pol.*, 1338a15-17). Jenofonte lo había dicho antes, asumiendo que el grado de alfabetización de una mujer debía ser lo justo para

poder leer una lista de utensilios del hogar (Xen., *Oec.*, 9,10), es decir, lo básico para el uso diario. En ambos casos son mujeres de la aristocracia que vienen de una familia con una capacidad económica suficiente como para sufragar el aprendizaje incluso de las hijas. Aun así, lo que se plantea es un conocimiento muy básico, la *techne* útil para el uso dentro del hogar que ni siquiera tiene por qué ser enseñada por un especialista.

Aparte de las fuentes escritas hay datos iconográficos que muestran un uso de las letras más alto y cultural, como una estela funeraria en la que se muestra a una mujer ateniense con un cofre con libros y otro grupo de representaciones cerámicas en situaciones similares (BELLIER-CHAUSSEONNIER, 2002, 341-344). El porcentaje de mujeres representadas leyendo no es demasiado alto, de hecho, no es un *topos* muy común (DILLON, 2013, 404). Aun así es llamativo que sean los primeros casos de representación de alguien leyendo libros los que tienen a las mujeres como protagonistas (COLE, 1981, 223). La mayoría de los que estudió Cole representan a las Musas con total seguridad⁶⁶⁶, lo que significa que en la segunda mitad del siglo V a.C. las letras se empiezan a vincular con el conocimiento cultural. Ya habíamos visto que en el plano filosófico y educativo también, por lo que no debe sorprender que aparezcan las Musas ejerciendo esta nueva actividad. Lo que llama la atención es que hay también otra serie de ejemplos en los que, con seguridad, no son las Musas sino mujeres en escenas domésticas, lo que podría ser indicativo de que el aprendizaje se realizaba en este ámbito (COLE, 1981, 223-227; DILLON, 2013, 399-400), como parece desprenderse de los textos de Jenofonte y Teofrasto. En algunos casos incluso se distingue el texto del libro que se corresponde con poesía épica. En todos casos, salvo uno, aparecen leyendo pero no escribiendo (PÉBARTHE, 2006, 59) lo que es indicativo del recurso limitado a la lectura y de una situación en la que la escritura es dependiente culturalmente de lo oral. El hecho de que aparezcan leyendo o recitando significa que estas mujeres educadas lo están siendo siguiendo el método oral tradicional pero añadiendo la lectura como elemento que sirve para estudiar lo que debe ser recitado o cantado, es decir, como atesoramiento del conocimiento para el estudio, al igual que los medios didácticos de los sofistas. El conocimiento sigue siendo oral para ellas aunque lean el texto y es, casi con seguridad, doméstico, tanto si es una lectura de poesía como si lo es de alguna cuestión vinculada con la gestión del *oikos*. No tenemos referencias masculinas donde aparezcan hombres

⁶⁶⁶ También Beck (1975, 56-57).

leyendo en el hogar, sólo niños, así que las escenas deben representar una actividad propia de las mujeres de la aristocracia y de la educación masculina (DILLON, 2013, 404).

Harris también pone en el reducido grupo de las mujeres alfabetizadas a las heteras (1989, 96). Extraer algo sobre el conocimiento escriturario de estas mujeres es igualmente complicado porque su procedencia es variada y muchas veces incierta en las fuentes. También es difícil porque, como ya hemos argumentado, el conocimiento cultural en el siglo V a.C. no está condicionado por el aprendizaje de la escritura. Las heteras atenienses tienen fama de haber recibido una buena formación para poder dar conversación pero eso no significa necesariamente que sea una formación escrita. Platón, Jenofonte y Ateneo describen a Aspasia⁶⁶⁷ como una importante maestra de retórica (Pl., *Menex.*, 235e; Athen., 5,219b-220e; Xen., *Mem.*, 2,6,36) hasta tal punto de que Platón (*Menex.*, 236bss) le atribuye, quizás con ironía (POMEROY, 1999, 108), la composición del discurso fúnebre de Pericles.

Tanto entre las mujeres libres como las heteras el contexto de lectura, como el del habla, están plenamente controlados. La mujer libre lee en el hogar y la hetera, si lee, lo hace para aprender y poner en práctica el discurso en el simposio, entreteniendo a los hombres⁶⁶⁸. Sin embargo, no escriben⁶⁶⁹. Sólo hay una representación donde aparece una mujer escribiendo (PÉBARTHE, 2006, 59). Esto es porque la escritura sale del ámbito de dominio del varón y se considera peligroso. El drama ático muestra en ocasiones a las mujeres que escriben tramando intrigas (SEGAL, 1984, 57-58, 63) en secreto⁶⁷⁰ y rechazando la educación femenina tradicional. Menandro posteriormente establece una comparación entre enseñar a las mujeres las letras y dar una dosis extra de veneno a las serpientes (fr. 702K). Estas referencias recuerdan mucho a la relación de la escritura con los espartanos díscolos y al secretismo del texto escrito que veíamos en Esparta. Frente a

⁶⁶⁷ Es probable que Aspasia no fuera hetera pero, al ser extranjera y tener conocimientos culturales y de retórica, el insulto más fácil es llamarla precisamente eso con el fin de vincularla o acercarla a un tipo de trabajo que se vinculaba a la sexualidad, ya sea como hetera o como prostituta (MONTUORI, 1983, 99) como dice Plutarco (*Per.*, 32,1). Por ejemplo, se ve bien en un texto de Heráclides Póntico citado por Ateneo (11.533c-d) donde la crítica a Pericles está en haber abandonado a la esposa legítima por una hetera. Otras fuentes: Plut., *Per.*, 24,9; Athen., 13,589c-d, 569f-570a.

⁶⁶⁸ Un ejemplo muy claro es el del *Diálogo de las cortesanas* de Luciano (6,294) donde habla sobre el papel de las cortesanas y dice que nunca hablan más de lo necesario, aunque parece que es una fuente irónica y quiere decir justo todo lo contrario. Es lógico teniendo en cuenta el estereotipo femenino.

⁶⁶⁹ Aunque Dillon considera que las que aparecen sentadas pueden estar tanto leyendo como escribiendo (2013, 398).

⁶⁷⁰ Fedra usando la escritura para acusar falsamente a Hipólito (Eur., *Hypp.*, 856-7). Deyanira, sin embargo, lee una carta que le dejó Heracles (Soph., *Trach.*, 155-163) pero no escribe. Ifigenia no sabe leer (Eur., *Iphig. Taur.*, 582-590).

las bondades de lo oral-público, lo escrito propicia el ocultamiento de información. Si, además, la tecnología escrituraria la usa una mujer, la mentira y el ocultamiento de información están garantizados. La escritura y el habla en manos de una mujer se vuelven peligrosas, por eso se acaba entendiendo como una prerrogativa masculina. Ateniéndonos a lo que dice Segal, existe un temor a que la mujer tenga conocimientos más allá de los que se le atribuyen por su género porque eso supone darle mecanismos masculinos que ella, por su propia naturaleza, corromperá.

En definitiva, parece que la escritura femenina en Esparta se encuentra inserta en el contexto general que ve la escritura como algo negativo desde un punto de vista ideológico pero no en cuanto a su utilidad. Las escasas referencias a la relación de la mujer con la escritura indican que no existe ninguna particularidad social que prohíba o limite el aprendizaje a las mujeres, pero tampoco hay nada que indique que las letras eran un aprendizaje habitual en la *paideia*. Si había casos en los que leían seguramente se restringían al ámbito de la aristocracia que podía permitirse una formación privada y muy específica, siempre y cuando el padre quisiera. Este mismo grupo es el de las lectoras atenienses, mujeres de familias pudientes cuyos padres decidían dar a sus hijas una formación cultural en poesía y en letras para que pudiera hacer uso de ellas en la administración de su futuro hogar. Sin embargo, sí hay una limitación a la lectura y escritura femenina en Atenas porque se percibe el uso de cualquier discurso autónomo fuera de los cauces de control femenino como algo peligroso y nocivo para la sociedad. Esto no significa que no sepan leer textos más complejos que una lista de tareas o de objetos, de hecho, las fuentes sí revelan un conocimiento cultural de documentos poéticos, pero sólo con el fin de expresarlo oralmente en el hogar, es decir, en un ámbito seguro, donde se expone la superioridad educativa de la familia, incluso en las mujeres, pero no existe ningún peligro. En Esparta esto no es necesario porque la *paideia* oral y musical ya determina este control de todos los individuos, no sólo de las mujeres, lo que hace innecesario establecer ámbitos exclusivamente femeninos de expresión.

Si las espartanas en algún momento salieron de esta línea de comportamiento fue en el siglo IV a.C., cuando ya en Atenas la escritura se había convertido en un método habitual de aprendizaje y de transmisión cultural e ideológica. En este momento el contacto con Atenas es muy habitual y la situación política lacedemonia se ha vuelto tan compleja e incluso contradictoria que puede ser el único momento real en el que las

mujeres espartanas de época clásica pudieron ser educadas en la escritura, aunque probablemente sólo las de la aristocracia enriquecida.

4. Conclusiones.

La situación educativa de época clásica no es tan diferente de la de época arcaica, en lo que a los coros se refiere, por esta razón he preferido incluir unas conclusiones preliminares al final de este segundo bloque (IV).

Probablemente la inexistencia de fuentes específicas en época clásica sobre los coros femeninos tiene que ver con la continuidad de la forma de expresión, lo que no significa que fuera exactamente igual, sino que el contexto y el canto se consideraban iguales a los del momento de su composición, seguramente sin la presencia de un poeta pero sí la de algún organizador del coro que podría ser la misma corego. La canonización de los poemas, las composiciones de otros autores posteriores, como Aristófanes, inspirándose e incluso potenciando los laconismos, ya implica un cambio de sentido en el canto que indica un incremento de los elementos que se consideraban más tradicionalmente laconios.

La diferencia principal entre el canto arcaico y el canto en época clásica es que en este segundo periodo existe una necesidad de adaptar las costumbres antiguas a una situación nueva. El problema es que no sabemos cómo se adapta pero podemos presuponer algunas cosas. Por ejemplo, en cuanto a quién cantaba los coros, no creo que hubiera una generalización de la institución sino que las coreutes siguieron siendo un grupo de jóvenes elegidas entre las familias más importantes de la ciudad. No hay ninguna fuente que indique una generalización del coro a todas las mujeres ciudadanas, como parece expresarse en coros masculinos, por ejemplo, en las *Gimnopedias*. No obstante, sí tenemos referencias al número de coreutes, como en el *Epitalamio de Helena* de Teócrito (*Idyll.*, 18), donde se habla de once jóvenes frente al gran grupo de corredoras, y también en el coro final de *Lisístrata* donde la corego mítica es Helena, paradigma de la mujer espartana y también de la mujer aristócrata. Estos indicios son indicativos de continuidad respecto a época arcaica y, por tanto, de conservadurismo, aspecto que también se percibe en la inexistencia de fases de edad educativas bien organizadas que sí hay en las *agelai* masculinas.

Por otro lado, la canonización de los líricos arcaicos probablemente vino acompañada de la instauración del *nomos* musical. No sólo se estabilizó un tipo de *melos*

torio, sino que la música adquirió mucha más importancia ideológica, también en los ámbitos de expresión femeninos. De esta manera, Alcman ya no sólo se convierte en un poeta tradicional, sino también “nacional”, identificado con la identidad laconia y asociado a los rituales, especialmente a los rituales femeninos y al canto de partenios.

Se conocía antes el funcionamiento ideológico y educativo de la música, como vimos en el primer bloque (III), pero al menos hasta el siglo V a.C. no hay una reflexión sobre ello. Los espartanos eran conscientes de su validez como elemento de aprendizaje y de transmisión ideológica en época arcaica pero se hace especialmente necesario enfatizarlo en época clásica cuando se impone un modelo educativo más restrictivo y comunal. Eso repercute en el rechazo a las nuevas formas musicales y a la escritura privada como nueva tecnología, en ambos casos, sistemas de transmisión que se consideraban difíciles de controlar. La escritura queda bastante relegada a ámbitos de expresión rigurosamente controlados por las instituciones, como la epigrafía que se expone públicamente.

Aunque, como digo, parece que se perciben cambios muy sutiles en las formas de comprender los cantos y no tanto en la estructura general de la educación femenina, al menos en lo que a los coros se refiere, sí hay cambios en otras cuestiones. A la mujer se la integra dentro de la estructura represiva del Estado, adquiriendo el papel de garante de la mentalidad cívica. Recibe el mismo rol subordinado a las instituciones de la *polis* que el resto de individuos que la conforman, participando de los castigos y reprimendas, tanto las jóvenes respecto a sus congéneres varones, como las madres hacia sus hijos.

Esta necesidad de hacer de las mujeres sujetos participantes de la ideología cívica en una comunidad que incide tanto en el control de sus ciudadanos, al menos en el ámbito público, indica una necesidad de que la mujer reciba una educación organizada por la *polis*. Si la participación en los coros parece más restringida a un grupo aristocrático, la presencia como espectadoras en los rituales, la vida familiar y otras instituciones debieron ser los mecanismos de instrucción más eficaces. El deporte, también mencionado en la mayoría de las fuentes relativas a la mujer espartana, seguramente sea el método de educación pública más generalizado.

V

EDUCACIÓN FÍSICA

1. El deporte femenino en Esparta: origen y función.

A mediados del siglo XIX el gran pintor impresionista Edgar Degas (National Gallery, Londres, N. Inv. NG3860) pinta un cuadro donde representa a cuatro muchachas vestidas con una falda sujeta bajo el pecho que incitan a un grupo de cinco jóvenes a ejercitarse con ellas. Los muchachos están estirándose desnudos, preparándose para una jornada de ejercicio. Al fondo del cuadro se ve un grupo de hombres y mujeres que hablan entre ellos sin apenas percatarse de la situación que se vive en el primer plano del cuadro, lo que pretende expresar la cotidianeidad de lo que ocurre. La pintura refleja una referencia de Plutarco en la que el autor de Queronea insiste en la importancia que dio Licurgo al ejercicio físico femenino y a la relación entre los dos sexos desde la juventud (Plut., *Lyc.*, 14,3-8).

El carácter pintoresco del cuadro lo tiene también el propio texto de Plutarco. No es una situación habitual en Grecia, lo que seguramente favoreció que el propio Degas eligiera esta temática. Asimismo, la referencia de Plutarco y de otras fuentes que hablan de la relación entre los sexos⁶⁷¹ y de las actividades públicas de las mujeres espartanas han dado lugar a una importante discusión científica relacionada con el papel de la mujer en la sociedad espartana y el sentido de la *agoge* femenina, del que ya hemos hablado en el capítulo precedente. Todo ello se inserta en la discusión general sobre la veracidad de las imágenes relacionadas con la forma de vida espartana.

Uno de los aspectos que parece bastante claro del deporte femenino espartano es que está asociado a la formación general de la mujer, al igual que el deporte masculino tiene como objetivo la educación del ciudadano varón. El varón acaba siendo ciudadano, pero la mujer no, la mujer acaba siendo esposa y madre de ciudadanos aunque en Esparta el hecho de ser madre implica unos privilegios públicos que no tienen las otras mujeres griegas, como ya vimos al hablar de la participación de la madre en la educación. En Grecia el hecho diferenciador de la mujer la hace objeto de temor por un hecho simple: la mujer es la única que verdaderamente puede saber que su hijo es suyo puesto que lo ha parido. Esta premisa tan obvia, especialmente en el momento del parto, ha dado lugar al control sexual y a la necesidad de mantener a la mujer vigilada para saber que el hijo es del padre y, por tanto, asegurar la estabilidad de la unidad social, cívica o familiar

⁶⁷¹ Obviamente, es una sociedad masculinizada (RABINOWITZ, 1993, 10) porque las fuentes nos muestran lo que ven los hombres de las mujeres y están condicionadas por la ideología general que es masculina.

(HENRY y JAMES, 2012, 86). De esta manera, el padre mantiene la legitimidad del *oikos* puesto que sabe que la descendencia es legítima, es *suya*.

La posibilidad de que las espartanas realicen actividades que se consideran propias de los varones para las fuentes áticas es una apropiación de las esferas masculinas⁶⁷² y provoca que las mujeres sean transgresoras y dominadoras y los hombres débiles (MILLENDER, 1999, 358-362), lo que induce a su vez a que los hombres sean afeminados⁶⁷³. Eurípides refleja esta imagen femenina en Hermione, la espartana real contraria a la costumbre griega (*Andr.*, 425), dominadora, rica (*Andr.*, 147-153) y con incontinencia sexual (*Andr.*, 215-221). Su padre, Menelao, es el verdadero espartano, débil y controlado por Helena y Hermione (*Troad.*, 890-4, 1049-50, 1039-41; *Andr.*, 326-328, 370-373, 590-595, 602-604). El ejercicio forma parte de esta supuesta apropiación de las esferas masculinas y el abandono de su papel social como mujeres. De hecho, Eurípides insiste en que hacían deporte con los varones:

*Ni aunque quisiera, podría ser casta una de las muchachas espartanas, las cuales, tras abandonar sus casas, tienen carreras y palestras, insoportables para mí, en comunidad con los jóvenes, con los muslos desnudos y los peplos sueltos (Andr. 595-600)*⁶⁷⁴.

Dejando para más adelante el análisis de la posibilidad del entrenamiento conjunto y de las ropas que llevaran, o no, cuando hacían deporte, lo que se debe destacar en este punto es, precisamente, el carácter del ejercicio como elemento puramente masculino y ciudadano (POTTER, 2012, 111) en tanto que es una actividad de los hombres libres en el mundo griego, salvo Esparta⁶⁷⁵. El punto de partida de todas las interpretaciones sobre el deporte griego y del cuestionamiento de sus fundamentos y evolución es que es una

⁶⁷² Remito al capítulo “La mujer en la *agoge*” donde se trata el tema de la masculinización de las espartanas en relación con su capacidad para hablar en público.

⁶⁷³ El concepto de *kinaidos* en Atenas es el del hombre que no es masculino. Winkler (1990, 45-70) lo relacionó con la competitividad entre los varones viendo el sexo como un elemento central en la evaluación moral del individuo y en la configuración de la masculinidad del ciudadano. Precisamente este es el aspecto que más critica Fox (1998, 7) porque considera que el sistema de valores y la masculinidad no están siempre necesariamente vinculados al sexo y sí a otros elementos como la guerra o la rivalidad en Jenofonte (*Lac. Pol.*, 4). Bassi (2003, 47) también ha visto en el discurso fúnebre de Pericles la masculinidad como la virtud política democrática. En este sentido, al igual que la masculinidad no necesariamente tiene que estar relacionada con el sexo, la feminización del varón en Eurípides no es sexual sino que se refiere a los valores del individuo. La debilidad moral de Menelao le asemeja moralmente a una mujer, incluso aunque en la guerra sea un ejemplo de hombría.

⁶⁷⁴ Trad. Medina González y López Férez (1991).

⁶⁷⁵ Los esclavos tenían prohibida la entrada a los gimnasios en Atenas (PETERMANDL, 2014, 240) y también se asocia a Solón una ley por la cual se les prohibía tener un amante o hacer gimnasia (Plut. *Sol.*, 1,4). Sobre esta ley *vid.* Glass (1988, 160).

actividad de varones no esclavos. Esto nos sirve para todas las comunidades griegas. Ahora bien, cabría puntualizar que, aunque todos los hombres libres *podían* participar en el entrenamiento diario, no todos lo hacían. La distinción socioeconómica marca un punto de inflexión entre los que efectivamente hacían deporte y los que no podían hacerlo por otras razones. Este punto cambia a lo largo del tiempo. Se limita a la aristocracia en época arcaica (MORGAN, 1989, 19; PLEKET, 2010, 145-174)⁶⁷⁶ y va moviéndose hacia unos sectores sociales menos acomodados a lo largo del siglo V a.C. y, especialmente, en el siglo IV a.C. cuando ya hay noticias que parecen indicar la posibilidad de *sponsors* que financiaban la actividad de los atletas, a veces vinculados a relaciones pederásticas⁶⁷⁷. Esto supone una apertura social mayor de los juegos relacionada con situaciones en las que se favorecía el mérito del atleta, fuera cual fuera su extracción social⁶⁷⁸, aunque, como dice Kyle, la posibilidad de entrenar asiduamente y de conseguir la victoria de un atleta que no fuera rico no debía ser algo común sino situaciones puntuales basadas en méritos muy destacados (KYLE, 2014b, 168).

No obstante, los que tuvieron la primacía a la hora de hacer deporte fueron siempre los que no tenían problema para vivir sin necesidad de trabajar, los *aristoi* y los que pudieron hacerlo a pesar de tener que trabajar debieron ser un porcentaje menor, sobre todo porque el deporte no sólo incluía el gasto en el entrenamiento diario, sino también los traslados, el pago del entrenador, los materiales asociados al deporte como los aceites, etc (PRITCHARD, 2013, 66-67).

Aparte del gasto que suponía, el deporte siempre fue, al menos hasta bien avanzado el siglo V a.C., una actividad propiamente aristocrática, especialmente porque mantenía los valores considerados específicamente aristocráticos (PLEKET, 2010, 166)⁶⁷⁹. El deporte griego tenía como objetivo mostrar la gloria y la virtud del individuo

⁶⁷⁶ *contra* Young (1984, 55-75) y Christesen (2014, 211-235) que consideran posible retrotraer la profesionalización del deporte hasta época arcaica. Para época clásica *vid.* Pritchard (2003, 293-349).

⁶⁷⁷ El erotismo y el deporte tienen una relación directa en Grecia, como veremos en líneas posteriores sobre las funciones del deporte femenino en Esparta y como ya vimos en el capítulo sobre el homoerotismo en Alcmán. Esta asociación de ideas también está presente en las fuentes que hablan sobre el atractivo de los atletas y sobre el homoerotismo en el gimnasio. Sobre la relación entre erotismo y deporte: Scanlon (2002, 199-273; 2005, 63-85), Lear (2014, 246-257). Para la discusión sobre los atletas esponsorizados por sus *erastai*: Fisher (1998, 96-98), Hubbard (2005). *Contra* Pritchard (2003, 331) que considera que un *erastes* financiando el ejercicio de su *eromenos* podría verse como prostitución masculina.

⁶⁷⁸ Para la exposición de la discusión sobre la participación de sectores no aristocráticos *vid.* Kyle (2014b, 166-168).

⁶⁷⁹ Miller sólo acepta la afirmación de que el deporte era exclusivamente aristocrático en el caso de la equitación (MILLER, 2000, 281) pero no para el resto de competiciones donde apenas tenemos información de los participantes, sólo de los ganadores (MILLER, 2000, 282).

vencedor frente al caso romano donde era un espectáculo y la distinción social se mostraba en la grada, no en la arena (CASCÓN, 2005, 169-171). Generalmente se asume que es una gloria análoga a la guerra (GOLDEN, 1998, 23-28; REED, 1998; SPIVEY, 2004, 1-29, KYLE, 2014a, 30, BERNARDINI, 2016, 55). De forma similar a la danza pírrica (Plat., *Leg.*, 815a), el deporte es una *mimesis*, una imitación del enfrentamiento violento institucionalizado (SPIVEY, 2004, 24)⁶⁸⁰ donde se busca también demostrar la virtud y superioridad del individuo (REID, 2011, 2-3, 16). Esta situación se observa ya en Homero cuando Antíloco manifiesta su honor rechazando el puesto en favor de Menelao (*Il.*, 23,588ss) y en la Odisea cuando Odiseo demuestra al rey Alcinoos su origen nobiliario y su excelencia mediante el atletismo (*Od.*, 8,100-233). Durante todo el arcaísmo y la época clásica el noble mantendrá el deporte como una actividad que le permita sobresalir (NAFISSI, 1991, 169-170) demostrando sus méritos supuestamente innatos, su virtud y excelencia (Hdt., 8,26), como ya vimos en el primer bloque (III) de este estudio, pero también merecidos por su esfuerzo en el entrenamiento, prácticamente inalcanzable para los sectores trabajadores.

Un ejemplo de esto es la primera mujer vencedora en unos Juegos Olímpicos, Cinisca, cuyo caso refleja claramente el carácter nobiliario del deporte (PATRUCCO, 1975, 402). Para Agesilao, la participación de Cinisca demostraba que no era necesario el mérito para ganar una competición atlética, sino sólo dinero (Xen., *Ages.*, 9,6; Plut., *Ages.*, 20,1)⁶⁸¹. Sin embargo, la participación y consecuente victoria de Cinisca significó mucho más. Agesilao probablemente acabó usando las victorias de su hermana para reforzar su política panhelénica en un momento en el que los persas presionaban la zona oriental de Grecia. La segunda victoria en 392 a.C. llegó en un momento crítico para el imperialismo espartano cuando Esparta tuvo que abandonar la política antipersa (Xen., *Hell.*, 4,8,12-16). Como plantea Millender (2017, 516), seguramente Agesilao utilizó la victoria para reforzar el ideal panhelénico de cara a sus aliados.

Dentro de Esparta, la presencia de un *heroon* en la ciudad es reveladora también. Por un lado, la localización del *heroon* junto al santuario de Helena en Platanistas pretendía vincular la victoria con la diosa y enfatizar la relación entre los Euripóntidas y sus predecesores míticos en el trono (MILLENDER, 2017, 516). Por otro lado, los

⁶⁸⁰ Para la relación guerra-deporte, *vid.* Bernardini (2016), especialmente el capítulo 4, sobre la identidad del guerrero y del atleta.

⁶⁸¹ Golden enfatizó esta idea para mostrar el caso de Cinisca como una forma de reforzar el estatus inferior de las mujeres (1998, 133-134, 139).

espartanos consideraban fundamental el mérito en relación con la virtud adquirida en el *agon* (POMEROY, 2002, 23). Dentro de Esparta, en momentos posteriores a la muerte de Cinisca (desconocemos la fecha), la victoria fue fundamental a la hora de reforzar el poder real y la confianza en el *ethos* espartano que sustentaba internamente la supuesta superioridad lacedemonia en el contexto griego, incluso tras el abandono del imperialismo. También sabemos que dedicó dos esculturas en Olimpia; de una de ellas se conserva la base de la estatua esculpida por Apeles de Mégara (Paus., 6,1,6)⁶⁸² donde permanece el epigrama que también tenemos en la *Antología Palatina* (13,16; IG V 1, 1564a). Todo esto junto a la repetición de la gesta en los Juegos Olímpicos de 392 a.C. (Paus., 5,12,5) evidencian ambición y orgullo personal (SCANLON, 2002, 22; GOLDEN, 2008, 10-11) aunque no necesariamente un empoderamiento de las mujeres ni un levantamiento frente a la jerarquía patriarcal.

La excelencia física está directamente asociada a la belleza y a la virtud como cualidades casi innatas en los *aristoi*. La belleza de los atletas es evidente por el fortalecimiento físico que da lugar a situaciones de tensión sexual en el ámbito del gimnasio⁶⁸³, pero no sólo tiene que ver con el erotismo derivado del atractivo, sino también con la perfección total del atleta en sentido de clase y estatus (NICHOLSON, 2014, 72), como parece reflejar el *Partenio del Louvre* de Alcmán⁶⁸⁴ donde ya evidenciamos la asociación entre el deporte y los coros en relación con la preeminencia aristocrática⁶⁸⁵. Aristófanes habla de la *sophrosyne* y la justicia (*Ran.*, 727-733) inscritas en la antigua educación⁶⁸⁶ donde el ejercicio tenía un papel fundamental (*Nub.*, 985-986) en la formación de los ciudadanos. También Nicholson refuerza esta idea en su estudio sobre el deporte en la literatura. El caso de los epinicios de Píndaro es significativo puesto que la descripción de la perfección física y técnica del atleta es a su vez la descripción de sus cualidades morales (NICHOLSON, 2014, 72). Un ejemplo bastante claro es el del boxeador Diágoras, al que describe como un hombre recto, refiriéndose a su buen uso de la táctica y a la consecución de las reglas gracias a la educación y a su linaje (Pind., *Ol.*,

⁶⁸² Precisamente un escultor de una comunidad aliada con Esparta y especialista en escultura femenina (POMEROY, 2002, 22).

⁶⁸³ Vid. Scanlon (2002, 201-225) Y Lear (2014, 244-254).

⁶⁸⁴ Vid. sección 4.3 del bloque III “La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios”.

⁶⁸⁵ También evidente en otros coros, como enfatizan Demóstenes (21,6) y Jenofonte (*Mem.*, 3,5,6). Christesen insiste en que la experiencia coral es claramente jerárquica y está definida por posiciones de liderazgo (2012, 217).

⁶⁸⁶ Una educación aristocrática, planteada para las clases altas (PRITCHARD, 2003, 309-311).

7,90-91). Platón es el que más clara deja la asociación entre el deporte y la virtud puesto que insiste en que es un beneficio para el alma (*Resp.*, 411e) como directora del cuerpo (*Leg.*, 896c); no es exclusivamente un elemento para construir un cuerpo bello y fuerte sino un elemento para mantener un alma virtuosa y saludable visible en un cuerpo que presenta esas características (REID, 2011, 61).

En el caso espartano, la situación se diferencia ciertamente del ateniense y del de otras comunidades pero no en el carácter moral sino en el número de individuos que practican deporte. Morris distingue dos ideologías aristocráticas en época arcaica. La primera es elitista y asocia las aristocracias locales con entidades exteriores a sus comunidades, como los héroes u otros aristócratas. La segunda enfatiza la comunidad cívica y las conexiones de los ciudadanos (MORRIS, 2000, 171-185). El caso espartano se correspondería con el segundo modelo propuesto por Morris, aunque no siempre. Seguramente sí a partir, al menos, de mediados o finales del siglo VII a.C. cuando Tirteo exhorta a los ciudadanos a asumir la ideología aristocrática como propia de la *polis*, es decir, cuando el Estado necesita que haya unidad ideológica para hacer frente a las necesidades exteriores. Quizás tras esta situación viniera un periodo de presiones por parte de la aristocracia lacedemonia para mantener su distinción (HODKINSON, 2000, 399-445), como vimos en el capítulo sobre el origen de la *agoge*, al menos hasta mediados del siglo VI a.C.

Si situamos en este momento el desarrollo institucional de la educación (KENNELL, 1995, 13,136), debemos localizar también en el siglo VI a.C. la aplicación de la formación física generalizada a todos los ciudadanos (CHRISTESEN, 2014, 218) y de una manera más estricta que la que había hasta el momento. A pesar de que seguramente éste sea el momento del establecimiento de un sistema educativo y de entrenamiento estricto y con características claramente definidas, desde Tirteo hubo una ideología comunitaria y una práctica deportiva tradicional con valores de corte aristocrático. De esta manera, el deporte aristocrático se había ido expandiendo levemente hacia el conjunto de los *homoioi*, pero a finales del siglo VI a.C. se convierte en una obligación relacionada directamente con la formación igualitaria del individuo y la

heroización personal de los aristócratas se reduce mucho aunque permanece especialmente en las competiciones ecuestres⁶⁸⁷.

El alto número de vencedores espartanos que hay hasta bien entrado el siglo VI a.C.⁶⁸⁸ puede entenderse como una reacción de la aristocracia frente a cierta presencia del *demos* en política desde la *eunomia*. La reducción del número de vencedores en el segundo cuarto del siglo VI a.C. seguramente no tiene que ver con un incremento del control de la aristocracia por parte de instituciones que favorecen al *demos* sino con una mayor participación y competencia de otras comunidades en los juegos panhelénicos debido a la reestructuración de los Juegos Olímpicos y el desarrollo de los demás festivales panhelénicos (PATRUCCO, 1975, 400). Es a mediados del siglo VI a.C. cuando las instituciones plantean un cambio más intensivo para reducir el poder de las aristocracias y fortalecer la disciplina (POWELL, 2015, 97). A partir de ese momento sí tiene sentido que reaccionen de nuevo con mecanismos de defensa entre los que se encuentran la propaganda familiar o el evergetismo, como ocurre con el trono de Apolo Amicleo. El problema es que esto no se observa apenas en la actividad deportiva. Durante tres cuartos del siglo VI a.C. se percibe una importante presencia deportiva en Esparta en forma de cerámica y bronce y una vinculación directa con Olimpia, lo que implica una continuidad. Stibbe ha observado que el momento álgido de los bronce espartanos con figuras asociadas a ciertos deportes, ya sea por el desnudo o porque están practicando alguna actividad física, está en los tres primeros tercios del siglo (2007, 21).

La mayor igualdad ciudadana fomentada por las instituciones a partir de mediados del siglo VI a.C. también derivó en la expansión de los ideales aristocráticos y todas las actividades que estaban inmersas en esa mentalidad. En el caso del deporte relacionado con la educación y la expansión de los ideales cívico-militares, lo que observamos es la conversión de una actividad que distinguía a los *aristoi* en una actividad pragmática con una función social mucho mayor⁶⁸⁹. El deporte mantiene las cualidades morales de corte

⁶⁸⁷ Jenófanes se refiere, precisamente, al honor y a las virtudes aristocráticas de los atletas espartanos (fr. 2, 6-10 G.-P.). Además, tenemos constancia de que la mayoría de las victorias atléticas hasta el siglo VI a.C., y que se mantendrán a lo largo de los siglos posteriores, fueron en competiciones ecuestres (NAFISSI, 1991, 166), las únicas que son prácticamente inalcanzables para cualquiera que no sea *aristos* por el gasto que supone el mantenimiento de los caballos.

⁶⁸⁸ 34 vencedores espartanos entre 720 y 580 a.C., la mayoría de las veces hay mínimo uno en cada olimpiada (MORETTI, 1957, 62-69). A partir del año 576 a.C. hay un parón hasta el 548 a.C. Desde esa fecha hasta el año 300 a.C. hay 21, lo que indica que siguió habiendo participación pero se redujo considerablemente el número de victorias.

⁶⁸⁹ Sobre la democratización en el deporte y la meritocracia *vid.* Christesen (2014, 211-235).

aristocrático pero se expande a todo el grupo ciudadano construyendo una solidaridad entre los ciudadanos que participan en las mismas actividades atléticas y también en los coros (POTTER, 2012, 118) y en el resto de las actividades vinculadas con la educación.

En el caso del deporte durante la formación se observan unas funciones muy concretas. Para los varones se busca formar a buenos soldados (Pl., *Prot.*, 326b-c) mediante un entrenamiento exhaustivo que, además, ayuda a fomentar la disciplina porque el deporte, como los coros, obliga a asumir las normas impuestas y el comportamiento apropiado (INGALLS, 2000, 2; REID, 2011, 64). Esta función disciplinaria es precisamente una de las razones por las que la *agoge* se expande también a las mujeres, como vimos, por su papel en la primera educación de los hijos y en el mantenimiento de la represión de los mismos. Dice Plutarco que Licurgo había visto que era imposible controlar a las mujeres y por esa razón impuso los ejercicios femeninos (Plut., *Lyc.*, 14,2-3). A pesar de lo tardía que es la fuente, el propio Plutarco menciona la opinión de Aristóteles, concretamente en lo referente a la crítica del supuesto poder y liberalidad de las espartanas⁶⁹⁰, pero potenciando una visión positiva basada en la función disciplinaria de la educación física. Tanto la visión positiva de Plutarco como la negativa de Aristóteles se han visto en la historiografía contemporánea asociadas a una percepción pseudofeminista donde las espartanas aparecen como mujeres que reforzaban su libertad a través de la asunción de actividades masculinas (KUNSTLER, 1987, 37; GARCÍA ROMERO, 2005, 179). Sin embargo, el ejercicio aparece en Plutarco y en relación con los coros como un mecanismo disciplinario que refuerza el rol de subordinación al Estado de las mujeres en el día a día y en el ritual⁶⁹¹ (CHRISTESEN, 2012, 218-224), como ocurre también en el ejercicio masculino. El caso de Aristóteles no se debe entender como el fin último del deporte sino como una situación derivada del problema de la oligantropía y de una situación circunstancial.

La disciplina impuesta a las mujeres, como la de los hombres, a través del ejercicio facilitaba a su vez que todo el grupo social tuviera una mentalidad común⁶⁹² por el papel de la mujer como educadora. De hecho, en la continuación de este pasaje, Plutarco dice que las muchachas estaban presentes cuando hacían ejercicio los jóvenes con el fin de

⁶⁹⁰ Desde hace tiempo se asume que esta idea no es cierta. La mayoría de los autores que han trabajado sobre las espartanas rechazan la supuesta liberalidad desde hace ya mucho tiempo. Toynbee aún mantenía el tópico (1969, 356-362) pero ya Redfield, en el año 1977, lo rechazaba (1977, 148).

⁶⁹¹ Al fin y al cabo, el ejercicio estaba promovido por el Estado, como dice Platón (*Leg.*, 806a).

⁶⁹² *Vid.* capítulo “La mujer en la *agoge*” del bloque IV.

elogiar a los que hacían bien los ejercicios y burlarse y criticar a los que lo hacían mal. Este pasaje ya lo vimos cuando nos referimos a la actitud represora y a la cultura de la vergüenza, pero es interesante en este momento enfatizar la importancia del deporte como elemento de expresión de las virtudes de los jóvenes, es decir, como *mimesis* del comportamiento honorable porque refleja la gran relevancia que tenía el deporte desde un punto de vista educativo y moral. También dice que los varones podían estar presentes en los cultos femeninos donde ellas danzaban desnudas sin vergüenza (Plut., *Lyc.*, 14,4-6). El mismo Plutarco menciona que Agesilao II iba a ver los ejercicios femeninos y los de los jóvenes (Plut., *Ages.*, 21,7). Esta referencia tiene mucho que ver con la *Vida de Licurgo* donde indica que incluso los reyes y los *gerontes* iban a ver los ejercicios (Plut., *Lyc.*, 14,6). La presencia de las instituciones mayores del Estado seguramente sea una exageración o debamos reducirla a los ritos. Es difícil creer que los reyes pudieran tener tiempo suficiente como para vigilar el buen funcionamiento de la educación diaria, pero refuerza la idea de que la educación deportiva era un momento relevante de exposición pública durante la etapa educativa.

Se observa en las fuentes un interés cívico por hacer de la educación una de las instituciones más importantes del Estado, utilizando el deporte como elemento disciplinario básico, tanto para hombres como para mujeres, a pesar de que la figura del *paidonomos* y del *eiren*⁶⁹³ no se mencionan en ningún momento para el caso femenino. Sólo existe la posibilidad de que la corego actuara de manera similar al *eiren* también controlando los ejercicios físicos, no sólo los coros, idea que no es descabellada si tenemos en cuenta la relación directa entre los coros de Alcmán y el atletismo que practican las muchachas. Desgraciadamente, la única fuente que habla de magistrados asociados al ejercicio femenino es un epígrafe de época romana donde se menciona un *gynaikonomos* y se corresponde con la última fase de la *agoge* (IG V, 1, 170) lo que parece reducir esta institución a época tardía, a pesar de que Flacelière (1966, 94) considerara que ya existían en la Esparta clásica⁶⁹⁴.

La referencia de Plutarco, además de asociar la educación física con la participación de todos los ciudadanos en la inculcación de la disciplina en los jóvenes,

⁶⁹³ *Ídem*.

⁶⁹⁴ Aristóteles (*Pol.*, 1322b39) menciona a estos oficiales junto con el *paidonomos* y el *gymnasiarchos*, aunque no dice nada de qué ciudad tenía ya en su época estos oficiales. La mayoría de ellos se datan en época helenística, desde la mitad del siglo IV a.C. y están documentados también en Andania, Gambreion, Mileto, Colofón, Alejandría, Siracusa, Magnesia, Tasos, Lesbos y Samos (STAVRIANOPOULOU, 2012). Sobre estos magistrados *vid.* Garland (1981).

también tiene mucho que ver con la socialización de los individuos, no sólo con los adultos sino también desde el punto de vista de la distinción de género. El ejercicio es común en los hombres y las mujeres porque también es un método para establecer lazos entre los jóvenes de ambos sexos (GOLDEN, 1998, 127), lo que no significa necesariamente que hicieran ejercicio conjuntamente (BERNARDINI, 1988, 161), luchando entre ellos, por ejemplo, ni tampoco compitiendo (MILLER, 2004, 155). Puede ser que lo hicieran en distintos lugares (FORBES, 1971, 29) o en los mismos sitios pero separados por sexos, como entiende García Romero (2005, 186) en la referencia de la presencia de Agesilao en el deporte femenino (Plut., *Ages.*, 21,7). También es posible que fuera incluso en el mismo lugar pero en diferentes momentos del día.

Eurípides (*Andr.*, 595-600), Propercio (3,14,1-4) y Ovidio (*Heroid.*, 16, 149-152) son las únicas fuentes que dicen que las muchachas hacían ejercicio con los varones. Ovidio y Propercio son fuentes tardías y con un claro componente romántico e idealizado en sus referencias a Esparta. Eurípides, sin embargo, es una fuente supuestamente contemporánea pero tendenciosa (POMEROY, 2002, 14). El texto de Eurípides lo hemos visto previamente al referirnos al deporte como actividad masculina y a las espartanas como mujeres que se apropian de las esferas masculinas, por lo que tenemos que tener en cuenta que probablemente exagere el estereotipo con el fin de contrastar y potenciar la imagen negativa de las espartanas (DUCAT, 2006a, 235) en contraposición con una imagen positiva de las atenienses que se mantienen en el rol asumido como femenino (POTTER, 2012, 111).

También se ha argumentado en favor del ejercicio conjunto la existencia de un solo *dromos* para hombres y mujeres (SCANLON, 1988, 190)⁶⁹⁵ lo que no significa necesariamente que lo usaran en los mismos momentos. Teócrito (*Idyll.*, 18,22-25) dice que al lado del Eurotas había un *dromos* donde hacían deporte las muchachas en honor de Helena. El *dromos* se situaría, según el escoliasta de Teócrito (*Schol. Idyll.*, 18,22-25, 39-40), junto al lugar donde estaba el santuario de Helena, en el Platanistas, el bosque de los plátanos que se encontraba rodeado por un canal (ARRIGONI, 1985, 74) al sureste del teatro⁶⁹⁶ o al oeste del mismo, según Kennell (1995, 57). Precisamente en el Platanistas Pausanias localiza un espacio donde los efebos luchaban (3,14,8) pero no está

⁶⁹⁵ Siguiendo los textos de Aristófanes (*Lys.*, 1308-1313), Teócrito (*Idyll.*, 18,39) y Pausanias (3,14-6) donde se dice que frecuentaban el mismo *dromos*.

⁶⁹⁶ Para un plano hipotético de la localización del *dromos* y del *choros* vid. Dubbini (2010 169).

cercano al Eurotas. El topógrafo Bölte (1929) pensó que el lugar de la carrera de Helena sería un prado cercano al Eurotas donde Nabis de Esparta desplegó sus tropas (Liv., 34,27,4; 35,35,10) y que se corresponde con la referencia de Aristófanes al lugar donde las muchachas saltaban la *bibasis* (Ar., *Lys.*, 1310-1318). Arrigoni se basa en estas fuentes para concluir que había dos *dromoi* en Esparta y, por tanto, el entrenamiento no era mixto (1985, 74).

La posible existencia de dos *dromoi* no implica que estuviera reservado uno para cada sexo. Ni siquiera tenemos constancia explícita de que realmente existiera un *dromos* en los bancales del Eurotas en época clásica y helenística (SCANLON, 2002, 126). No obstante, sí pareció haber algún lugar asociado al ejercicio en el área por la referencia de Aristófanes a la *bibasis* al lado del Eurotas y la existencia de espejos de bronce con una rana a los pies de una muchacha semidesnuda (FIG. 8) Es más, antes de fin del siglo VI a.C. en Grecia no había estructuras o gimnasios⁶⁹⁷ pero sí había áreas abiertas para hacer ejercicio (GLASS, 1988, 161; SCANLON, 2005, 78), lo que parece caracterizar el caso espartano. Lo hubiera o no, la presencia de la carrera de Helena en los bancales del Eurotas ha hecho que se releguen las competiciones y ejercicios femeninos al *dromos* del Eurotas porque se entienden como un componente segregacional de un rito iniciático (ARRIGONI, 1985, 74), negando de esta manera la posibilidad de que estuvieran presentes los varones en el rito y rechazando lo que dice Plutarco.

El autor de Queronea no menciona en ningún momento el ejercicio conjunto; dice que hacían ejercicio y que los varones estaban presentes en los ritos donde las muchachas aparecían desnudas, en parte supervisando el ejercicio como en el caso de los chicos (DUCAT, 2006a, 224-225). En Esparta, al menos, habría que descartar el supuesto componente segregacional de los ritos de cambio de estatus (FERRARI, 2002, 164-166), generalmente llamados “iniciáticos” o “de transición”. De hecho, en la mayoría de los ritos espartanos están presentes los ciudadanos, como ocurre en las Jacintias, por ejemplo, donde participa toda la comunidad en el festival, o en las Gimnopedias desarrolladas en el coro (Paus., 3,11,9).

También en los ritos específicamente femeninos la situación es similar, como en el partenio fragmentario del Papiro de Oxirrincos (PMG 3) donde las coreutas mencionan

⁶⁹⁷ Petermandl indica que las primeras referencias a gimnasios como instituciones, no sólo como espacios, aparece también en el siglo VI a.C. (2014, 38).

al público (vv. 73-74). El Partenio del Louvre (*PMG* 1) también tiene un claro componente deportivo⁶⁹⁸ y todo parece indicar que el público no estaba restringido por sexo ni edad por el carácter general de las enseñanzas derivadas del mismo y por la importancia que acabó adquiriendo el poema en momentos posteriores a Alcmán. Si hubiera sido un rito destinado a ser visto solo por mujeres, seguramente Alcmán no habría adquirido tanta fama en toda Grecia.

El texto de Plutarco refleja la adaptación de situaciones arcaicas a las novedades legales derivadas de la institucionalización de la *agoge* y a la importancia del componente ciudadano para la disciplina juvenil y la asunción de los roles sexuales. Esta situación también se ve en la vinculación entre el *dromos* del centro de Esparta y la representación política y social (MARCHETTI, 1996, 166; DUBBINI, 2010, 158). No es una casualidad que allí tuvieran lugar el enfrentamiento entre los esfereos (*sphaireis*) en época tardía (Paus., 3, 14, 6) y que el *dromos* estuviera relativamente cerca del ágora donde estaba el coro⁶⁹⁹, lugares de representación de las Gimnopedias. El ágora es el área de la visibilidad pública y, en una sociedad donde todos los ciudadanos tenían un papel educativo para con los jóvenes de ambos sexos, es lógico que el deporte y los coros se desarrollaran en un área cercana. No obstante, que sea un ámbito de socialización, control y visibilización de la educación no implica necesariamente que el ejercicio fuera conjunto sino que se realizaba en el mismo lugar para ambos sexos. Además, como apunta Pomeroy, la educación de los hoplitas necesitaba de una mayor exigencia física que la educación de las mujeres por lo que un ejercicio conjunto limitaría el desarrollo de la potencia física de los futuros soldados (POMEROY, 2002, 14).

Si socialmente se entiende que el ejercicio es un aspecto fundamental de la educación de las mujeres, como dice Plutarco y parece corroborar Platón (*Resp.*, 458d), no hay por qué relegar el ejercicio femenino a un área de menor visibilidad, a no ser que la construcción del segundo *dromos* esté vinculada a ciertos ritos que requieran la

⁶⁹⁸ Existe una relación del *dromos* con el patrón mítico de Heracles y la lucha con los hijos de Hipocoonte (MARCHETTI, 1996, 163; CALAME, 1987, 63-67), precisamente el mito que canta el coro al principio del *PMG* 1.

⁶⁹⁹ Plutarco (*Ages.* 29,3) llama al coro *theatron*. Dubbini sitúa el *dromos* justo debajo del coro, en la misma ágora (2010, 166), aunque la referencia del escoliasta de Teócrito la contradice y lo sitúa en Platanistas donde Pausanias localiza un lugar para la lucha de los efebos (Paus., 3,14,9). Tal como lo menciona Pausanias, parece que el *dromos* empieza en las cercanías del Platanistas y discurre hacia el ágora. El problema es la localización del Platanistas, de la que hablaremos más adelante.

segregación de un grupo concreto, o bien el segundo *dromos* fuera simplemente un lugar llano donde hacían ejercicio.

Por otra parte, la presencia de las mujeres cerca del ágora haciendo ejercicio, aparte del componente disciplinario y cívico, tiene un sentido mucho más obvio: la sexualidad. Generalmente se entiende que el ejercicio diario de las mujeres y la presencia de las mismas delante de los muchachos tiene un fuerte componente sexual y un objetivo matrimonial (GARCÍA ROMERO, 2016, 87); de hecho, la liberalidad supuesta de las espartanas tiene mucho que ver con esta imagen asociada a la práctica del ejercicio público. Es especialmente visible en las fuentes más críticas con la forma de vida de las espartanas que obvian el matrimonio en favor de la crítica a su castidad⁷⁰⁰ precisamente por la exposición a la que supuestamente se prestaban mientras practicaban deporte (Eur., *Andr.*, 595-600), la comparación con Helena, o incluso a la ropa que llevaban tradicionalmente (Íbico, *PMG* 339).

A la costumbre del ejercicio femenino institucionalizado que hacía más presentes a las mujeres en la vida pública (CROWTHER, 2007, 147) y la buena consideración de las madres espartanas, se sumaron las leyes matrimoniales y de fomento de la reproducción del siglo V a.C. Todo ello potenció la imagen de mujeres díscolas, poderosas y sin autocontrol que fue tan útil para Eurípides y Aristóteles en sus diferentes críticas, mientras que, para los espartanos, tenía un sentido lógico en la organización de su comunidad.

Para los espartanos la presencia de las mujeres en ámbito público tuvo un componente socializador, cívico (HODKINSON, 1999, 151) y disciplinario importante, al igual que de fomento de los matrimonios dentro del grupo de los *homoioi* (NAPOLITANO, 1985, 31). Esta necesidad de potenciar los matrimonios tiene mucho que ver con otros factores y con una interpretación diferente del concepto de castidad que es, para Eurípides y otras fuentes griegas no filolaconias, la virtud femenina⁷⁰¹ (RABINOWITZ, 1993, 35). En Esparta se primó la reproducción del grupo ciudadano (CANTARELLA, 1987, 42-43) en época clásica porque el número era muy limitado en comparación con el de periecos e hilotas; por eso no era tan importante el adulterio o, al

⁷⁰⁰ Para Cairns, *aidos* vinculado tan evidentemente a la moralidad sexual es un caso particular de Eurípides, normalmente está relacionada con la lealtad y la fidelidad al marido o al padre (CAIRNS, 2002, 306).

⁷⁰¹ Junto con la fidelidad, también vinculada a la castidad y a la propiedad de la mujer por parte del hombre (CAIRNS, 2002, 120, 124).

menos, llegó un punto en el que se limitó el peso del adulterio en favor de la reproducción del cuerpo cívico. Nicolás Damasceno indica que los espartanos incitaban a las mujeres a procrear con extranjeros (Nich. Damasc., *FGrHist* 90 F 144). Es una fuente poco fiable y exagerada que se basa en la idea de que en Esparta no existía el adulterio (Plut., *Lyc.*, 15,17-18), pero puede estar vinculada también a noticias sobre matrimonios exteriores y a una interpretación de las leyes espartanas, seguramente del siglo V a.C., que permitían las relaciones extramatrimoniales a través de la cesión de la esposa (Xen., *Lac. Pol.*, 1,7-9). Esta ley es uno de los puntos clave de la supuesta liberalidad sexual de las espartanas que seguramente no sea tal sino un mecanismo legal para incrementar el número de ciudadanos en una situación de crisis demográfica.

Conocemos muy bien las dificultades demográficas de Esparta en el siglo IV a.C. derivadas de la Guerra del Peloponeso y hay momentos históricos que parecen indicar situaciones demográficas complicadas en instantes anteriores a este enfrentamiento bélico como el terremoto del 465 a.C. (LANE FOX, 1985, 221; FIGUEIRA, 1986, 177). También hay indicios de fomento demográfico por parte del Estado, como la elección para ir a las Termópilas exclusivamente de los ciudadanos que habían tenido hijos varones (Hdt., 7,205,2). Todo ello podría tener mucho que ver con las llamativas leyes relacionadas con los matrimonios y con la reproducción en Esparta⁷⁰² que, seguramente, no se impusieron en el mismo momento sino de forma gradual, quizás a lo largo del siglo V a.C. (HODKINSON, 2001, 107).

En un contexto así, no es de extrañar que las instituciones promovieran medidas tendentes a favorecer el incremento del número de ciudadanos y la fortaleza de las familias. Las fuentes coinciden en que el objetivo final de la educación física femenina era criar hijos sanos y fuertes (Critias, F. 32; Xen., *Lac. Pol.*, 1,4; Plut., *Lyc.*, 14,3)⁷⁰³ de la misma manera que el objetivo masculino era la guerra. El propio Plutarco dice que se

⁷⁰² Obligación de los hombres a casarse y castigo si no lo hacen, beneficios si tienen muchos hijos, poliandria, cesión de la esposa e inexistencia del adulterio. Todas estas situaciones se ven como si pertenecieran a un mismo momento. O bien se entiende que todas las medidas son antiguas, impuestas por Licurgo o en época temprana (LACEY, 1968, 197-198, SAVALLI, 1983, 51-53, KUNSTLER, 1983, 283; MACDOWELL, 1986, 73-88; DUCAT, 1998, 396; POMEROY, 2002, 37-47), o bien se sitúa en momentos concretos del siglo V a.C. (FLOWER, 2002, 207), o bien las sitúan en el siglo IV a.C. asociado a lo que dice Aristóteles de la riqueza de las espartanas (BOGINO, 1991, 229-230 MOSSÉ, 1991b, 141-145). Hodkinson, por ejemplo, establece las medidas matrimoniales como consecuencia de la oligantropía y a mediados del siglo V a.C. (HODKINSON, 2001, 106). Estoy de acuerdo en que la mayoría de esas medidas se toman como consecuencia de la oligantropía pero creo que se hace de forma más paulatina (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 141-145).

⁷⁰³ Vid. Napolitano (1985, 19-50) sobre la *teknopoia* y las visiones médicas sobre la crianza.

preparaban físicamente para defender Esparta si los hombres estaban en campaña (*Mor.*, 227d12), aunque resulta difícil asumir esta idea por la diferencia física y por la escasez de datos sobre participación femenina directa en conflictos bélicos⁷⁰⁴. Parece una idealización pero tiene mucho que ver con el paralelismo entre guerra y parto⁷⁰⁵ que vio Loraux (1991, 5-7) y que otros, como Ducat, han mantenido más recientemente (2006a, 239-240).

La guerra y el parto caracterizan los “oficios” de hombres y mujeres de sectores ciudadanos. La utilización de conceptos similares para describir ambos implica que se entienden como funciones cívicas, análogas en sus objetivos generales⁷⁰⁶ pero diferentes por la distinción de los géneros una vez entran en el grupo ciudadano a través de la participación como hoplitas, en el caso masculino, y la reproducción en el caso femenino⁷⁰⁷. A su vez, el matrimonio une ambos géneros de nuevo. Hasta ese momento, hombres y mujeres tienen un género ambiguo porque no llevan a cabo sus funciones ciudadanas completas (VERNANT, 2003, 29). De una manera similar la comparación entre las armas y las canastas de lana en las fuentes literarias apela a la relación entre los géneros dentro de la comunidad aunque son metáforas de la masculinidad y la feminidad (FERRARI, 2002, 89). Estos símbolos en Esparta no aparecen de la misma forma, al menos los elementos para tejer, ya que el oficio de las espartanas es el parto y la crianza, no el telar⁷⁰⁸ (*Xen., Lac. Pol.*, 1,4). La consecuente implicación de este hecho es que, frente al resto de las griegas, las espartanas tienen una formación fuera del hogar que se asemeja a la masculina porque el parto y la guerra requieren de una formación similar, al menos en lo físico y en lo ideológico. Las espartanas adquieren un cariz masculino para las fuentes exteriores entre otras razones⁷⁰⁹ porque hacen ejercicio, lo que las asemeja a

⁷⁰⁴ La mayoría de los estudios tienen que ver con la relación con las divinidades, el acompañamiento a los soldados, etc. Los casos donde las mujeres participaban activamente están relacionados con las murallas protectoras, nunca con el ataque. Como dice Parker (2004, 146), las mujeres sólo eran usadas para construir muros (*Thuc.*, 1,90,3; 5,82,6; *Diod.*, 13,108,8) y las espartanas para construir una trinchera contra los elefantes de Pirro (*Plut., Pyrr.*, 27,2-5). Sobre el tema de la participación de las mujeres en la guerra *vid.* Graf (1984, 245-254), Fantham Et al. (1994, 36-67), Ducat (1999, 159-171), Loman (2004, 34-54), Powell (2004, 137-150), Fabre-Serris y Keith (2015).

⁷⁰⁵ A este tema nos referimos ya en el capítulo “La mujer en la *agoge*” del bloque IV centrándonos sobre todo en la función eugenésica de la madre y como transmisora de las virtudes cívicas.

⁷⁰⁶ Cartledge planteó que las mujeres no se consideraban inferiores a los varones y por eso debían ser educadas al igual que a los niños (2009, 157). Esta idea hoy en día no se plantea porque los estudios de género han revelado que la supuesta libertad de las espartanas tiene que ver con la creación de su rol definitivo como mujeres, no con una supuesta igualdad de condiciones respecto a los varones.

⁷⁰⁷ *Vid.* capítulo “La mujer en la *agoge*” del bloque IV para la discusión sobre esta vinculación.

⁷⁰⁸ Para el caso ateniense *vid.* Mirón Pérez (2005, 91).

⁷⁰⁹ *Vid.* capítulo “La mujer en la *agoge*” del bloque IV donde nos referimos a la capacidad de reprender a los hombres y de hablar en público que también las hace masculinas a ojos de fuentes exteriores.

Atalanta, y favorece una imagen de mujeres masculinas o de apropiación de las funciones de los hombres⁷¹⁰, con todo lo que va detrás de ello como el poder, la participación pública, etc. Sin embargo, para los espartanos este aspecto no limitaba en ningún momento su feminidad, simplemente se entendía que la mujer estaba a disposición de la comunidad.

El mismo Plutarco dice que con el deporte también soportaban mejor los dolores del parto (*Lyc.*, 14,3), como aseguraba Aristóteles refiriéndose a las ventajas de hacer ejercicio durante el embarazo (*Pol.*, 1260a21 ss.). Esto indica que se entendía el ejercicio como un elemento que favorecía el embarazo y la fortaleza del feto, por tanto, tenía un sentido preparturitivo (GOLDEN, 1998, 129) y eugenésico (NAPOLITANO, 1985, 32-36; FRASCA, 1991, 74-77). Esto le sirve a Golden para rechazar la posibilidad de que el deporte tuviera una función prenupcial con el fin de preparar a las muchachas para su futuro rol de esposas y madres, como aceptan otros autores como Bernardini (1988, 156) o García Romero (2016, 86)⁷¹¹. No obstante, no debería entenderse como algo contradictorio. Durante la educación el ejercicio tiene un fuerte componente disciplinario y socializador. Esto no implica en ningún caso que sea excluyente respecto a otras posibles funciones como, por ejemplo, el fortalecimiento del cuerpo o la preparación para el matrimonio. La diferencia sustancial es el momento en el que hacen ejercicio y el contexto al que se refieren las fuentes. Para una niña de siete años el ejercicio no tiene un sentido inmediatamente preparturitivo. Fortalecer su cuerpo no le sirve en ese momento, ni a ella misma ni a su sociedad, para prepararse para el parto. Sin embargo, el deporte sí es un elemento disciplinario fundamental que, unido a los coros, sirve para interiorizar en la mente de la niña la idiosincrasia lacedemonia y su futuro papel social. Por otro lado, a una muchacha que está en un momento inmediatamente anterior a la edad del matrimonio el ejercicio le sirve como elemento disciplinario y también como una forma de conocer a los hombres en edad de casarse y preparar su cuerpo para un embarazo que va a ser prácticamente inminente una vez se case. En este sentido, el deporte tiene una función prematrimonial y preparturitiva y a la vez disciplinaria y de transición sólo que un aspecto u otro prima en cada fase de edad.

⁷¹⁰ Dice Bassi que al menos desde Homero la masculinidad se construye por la actividad física y marcial (2003, 34). Obviamente, si las mujeres tienen una relación indirecta con la guerra y realizan ejercicio la imagen que se tiene de ellas es que están adoptando actividades masculinas, por tanto, son masculinas.

⁷¹¹ *Contra* Mantas (1995, 125) y Vidal-Naquet (1983, 186) que piensan que no era una preparación para el matrimonio.

Respecto al carácter iniciático o de transición de los ritos deportivos. Van Gennep caracterizó los ritos de iniciación o de paso (1986 [1909]) con tres fases tras las cuales el joven volvía con un nuevo estatus. Yo prefiero usar el concepto de transición, al menos para la mayoría de los ritos de los que voy a hablar, entendido como la aplicación ritual de la educación. La razón principal es que no percibo cambio de estatus ni segregación pero la divinidad sí sanciona el estatus vigente en el que se encuentra la joven lacedemonia que, además, en la mayoría de las ocasiones realiza sus ritos ante el resto de la comunidad.

Si vemos el rito deportivo así, al igual que el coro de Alcman se interpretaba después de una preparación previa, el ejercicio se hace mucho más evidente y visible en ritos pero se practica antes a modo de entrenamientos públicos. En este sentido sí tiene un carácter transicional y moral como dice Frasca (1991, 18) pero sobre todo en el momento del rito donde la divinidad sanciona la educación a la vez que las muchachas participantes aceptan el rol que la sociedad les impone (CHRISTESEN, 2012, 224). De esta manera, reconocen también la disciplina y el futuro matrimonio y se exponen socialmente a los ciudadanos que van a ser sus futuros esposos pero en ningún momento hay un cambio de estatus. Como apunta Kyle, el deporte forma parte de la contribución que hace la mujer a la *polis* y está sancionado por la religión (2007, 184-185), lo que hace innecesario distinguir dos tipos de deporte.

Los investigadores que resaltan el carácter iniciático del deporte argumentan que una vez casadas, la iniciación termina porque asumen su rol definitivo y ya no es necesario el ejercicio (CALAME, 1977, 1, 407-408; MOSSE, 1991b, 141). Los que consideran el ejercicio dentro exclusivamente de una funcionalidad educativa también opinan que no tiene sentido una vez casadas puesto que acaba la educación (KYLE, 2014c, 263). Estas opiniones están muy influidas por la interpretación del matrimonio como rito de paso que rompe con todo lo anterior y cambia totalmente a la mujer.

Es cierto que, como dice Christesen, el lenguaje usado en las fuentes, el contexto social en el que hacen ejercicio, los tipos de deportes y la forma de vestir son indicios de un entrenamiento juvenil que finaliza según cambian de estatus (2012, 205), sin embargo, si el objetivo final es el parto, no deberíamos dudar de la continuidad del deporte, sobre todo si tenemos en cuenta lo que dicen Platón y Aristóteles: las embarazadas deben hacer ejercicios físicos regulares y cuidar su dieta (*Leg.*, 789a-e; *Arist., Pol.*, 1335b13). De

hecho, Platón insiste en que también deben hacer ejercicio las mujeres mayores (*Resp.*, 452a-b) porque es un entrenamiento para el alma (REID, 2011, 65).

El lenguaje y el contexto social están condicionados por el contexto general de las fuentes que se centran en la educación femenina, especialmente Plutarco. Al hablar exclusivamente de la fase de preparación anterior al matrimonio, Plutarco se centra en esa fase de la vida, no en momentos posteriores, pero en ninguna parte del texto dice que tras el matrimonio dejen de hacer ejercicio. Los tipos de deportes tampoco son determinantes porque el que prima es la carrera y, aunque en la mayoría de los casos correr es precisamente el ejercicio más habitual en los ritos femeninos de juventud, no hay nada que niegue la posibilidad de ritos similares para mujeres casadas como, por ejemplo, el rito de Dioniso en Briseas (Paus., 3,20,3), a los pies del Taigeto (FIG. 48), del que solo sabemos que las mujeres casadas eran las únicas que podían sacrificar al dios, pero no sabemos si había algún rito diferente o tenía alguna relación con la carrera de las Dionisiades en honor de Dioniso Colonatas (Paus., 3,13,7). De todos modos, las fuentes inciden sobre todo en las actividades de las mujeres durante su educación pero apenas sabemos nada una vez se casan; sólo conocemos este rito de Briseas y la ofrenda a Hera cuando se casaba una hija (Paus., 3,13,9). El vestido y el desnudo sí parecen estar más en consonancia con la etapa juvenil, pero la situación es la misma, apenas se habla de ello en otras fuentes, sólo en el momento en que Íbico llama a las espartanas *phainomerides*, es decir, “enseñamuslos” por el peplo dorio tradicional que llevaban (Íbico, *PMG* 339)⁷¹².

Lo que se observa realmente es que el ejercicio femenino de las mujeres casadas, como cualquier actividad de estas, es prácticamente invisible porque no es necesaria una exposición de las mujeres. No obstante, no debemos excluir la posibilidad de la continuidad del hábito deportivo teniendo en cuenta dos cuestiones fundamentales: la dificultad para definir si las Dionisiades que participaban en la carrera dedicada a Dioniso Colonatas eran *parthenoi*⁷¹³ y la referencia de Aristófanes hacia Lampitó, la espartana que se une a Lisístrata en su huelga para acabar con la Guerra del Peloponeso.

⁷¹² Vid. el capítulo de este bloque donde me refiero a la desnudez y del vestido.

⁷¹³ Scanlon opina que no hacían ejercicio una vez casadas pero reconoce que no está claro que las Dionisiades sean *parthenoi* (2014, 119, 135).

Empezando por el segundo caso, el texto de Aristófanes no parece dejar ningún lugar a dudas de que Lampitó y las espartanas que van con ella son mujeres casadas (NAPOLITANO, 1985, 28). Aristófanes deja claro cómo es Lampitó:

“LISÍSTRATA: ¡Querida espartana, Lampitó, hola! ¡Qué a la vista está tu belleza, encanto! ¡Qué buen color tienes y qué cuerpo despampanante! ¡Hasta podrías estrangular un toro!

LAMPITÓ: Lo creo, por los dioses: hago gimnasia y levanto los pies hasta la altura del culo. (Ar., Lys., 77-80)⁷¹⁴

La referencia al ejercicio es más que clara y también a la *bíbasis*, de la que hablaremos después. Si bien es verdad que Aristófanes utiliza los tópicos más conocidos para caricaturizar a sus personajes⁷¹⁵, la referencia a la mujer espartana haciendo ejercicio es directa y no existe una diferencia entre las jóvenes y las mujeres casadas sino que utiliza el tópico para referirse a las espartanas casadas protagonistas de su obra. El texto de Eurípides que hemos citado en varias ocasiones relaciona el ejercicio con la falta de castidad de las jóvenes. En esta ausencia de castidad está implícita la relación con la sexualidad que en todas las fuentes sobre las mujeres espartanas, salvo Eurípides precisamente, se limita a las mujeres casadas. El caso de mujeres sin casar que tienen relaciones sexuales se puntualiza por lo extraño de la situación, como en el caso de las madres de los *parthenias* o las violaciones pseudomíticas del santuario de Ártemis Limnátide, así como el intento de violación del santuario de Ártemis Cariátide. El texto de Eurípides deja implícito el hecho de que mostrar sus muslos y hacer ejercicio en público está asociado a la sexualidad, pero en Esparta se entiende como una situación previa a la sexualidad matrimonial.

Por otro lado, el rito de Dioniso Colonatas y la carrera donde un grupo de mujeres llamadas Dionisiades corrían en honor del dios, es otro elemento que podría estar asociado al ejercicio después del matrimonio por el culto de Dioniso Briseas, del que sabemos que sólo las mujeres casadas podían entrar al santuario a ver el *agalma* del dios mientras que los demás fieles se quedaban fuera ante otra escultura de Dioniso (Paus., 3,20,3).

⁷¹⁴ Trad. Macía Aparicio (2002).

⁷¹⁵ Un ejemplo en este sentido es la referencia habitual a la ansiedad sexual de las mujeres (Lys., 125-140) o al amor por el vino. De hecho, se refiere a una poetisa llamada Clitágora que había compuesto una canción de beber (Lys., 1237).

2. Las espartanas y Olimpia.

Dada la importancia del deporte femenino en Esparta, seguramente no es ninguna casualidad que la primera mujer que ganó una competición en los Juegos Olímpicos fuera espartana y de la familia real. La primera victoria de Cinisca tuvo lugar en las Olimpiadas del 396 a.C., en la carrera de cuatro caballos, y repitió su hazaña cuatro años después. También fue la primera mujer que tuvo un *heroon* en Esparta. Además, fue hermana del rey Agesilao II, hija de Arquidamo II y hermanastra de Agis II (Xen., *Ages.*, 9,6; Paus., 3,8,1), de la familia real Euripóntida.

Como mujer de la familia real, su vida estaba condicionada por las decisiones de los reyes. No sabemos si entró en las estrategias matrimoniales propias de las familias aristocráticas y, obviamente, también de las familias reales lacedemonias, porque no tenemos fuentes que hablen de que estuviera casada. Lo más probable es que sí lo estuviera, sobre todo teniendo en cuenta los precedentes de relaciones entre las dos familias reales espartanas, la red de relaciones con comunidades exteriores en un momento de imperialismo⁷¹⁶ y la necesidad de hoplitas que tenía el Estado en esos momentos. Además, una mujer tan rica como Cinisca debía tener muchos pretendientes en una Esparta con problemas de oligantropía⁷¹⁷ y de desigualdad económica tan acuciantes (Plut., *Lyc.*, 8-11; Arist., *Pol.*, 1270a15-39). Si no tenemos ninguna referencia a un posible marido es precisamente porque el hombre por el que es recordada es su hermano, Agesilao II. No debe sorprender puesto que todos los casos de mujeres de las familias reales espartanas que conocemos con seguridad lo son gracias a su papel en la vida de algún rey, ya sea esposa o hija como Gorgo, madre como Agesístrata o hermana como Cinisca. Incluso en muchos casos ni siquiera conocemos el nombre de las mujeres en cuestión (BREMNER, 1981, 426) puesto que su papel en la historia tiene que ver con

⁷¹⁶ Heródoto dice que a su abuelo Zeuxidipo le llamaban Cinisco (Hdt., 6, 71, 1) lo que parece relacionar el nombre de Cinisca con un apodo que significa “cachorro”. No obstante, aunque no es un nombre común, en el año 400 tenemos documentado con ese nombre un harmosta que vivió en el Quersoneso y dos miembros de una familia de Mantinea que tuvieron relaciones de xenia con Agesilao, lo que hace posible algún tipo de relación de esta familia con Cinisca, aunque no podemos confirmar si la posible relación estaba condicionada por los intereses de Agesilao ((TUPLIN, 1977, 5-10; FORNIS VAQUERO, 2013, 33).

⁷¹⁷ Para esta época se asume que ya es una realidad. Unos lo han visto como algo relacionado con la retra de Epitadeo (DAVID, 1982, 87), otros como una situación cuyo origen está en el terremoto de 465 a.C. (LANE FOX, 1985, 221; FIGUEIRA, 1986, 177; HODKINSON, 2000, 422) que se va enfatizando de manera gradual (CARTLEDGE, 2002, 264) y otros proponen que el problema venga de antes (NAFISSI, 1991, 104).

la transmisión de la herencia y las alianzas entre reyes y nobles⁷¹⁸. Pensamos sobre todo en los problemas de descendencia de Anaxándridas en el siglo VI a.C. y en las referencias a las relaciones con los Egeidas y la familia del éforo Quilón que ya examinamos al referirnos a la fecha de origen de la *agoge*.

Precisamente como mujer de la familia real, su subordinación al Estado era mayor, no sólo por la propia idiosincrasia espartana que hacía de los espartanos “los más obedientes a las leyes” (Xen., *Lac. Pol.*, 8,1-2) sino también por la necesidad de mantener una descendencia dentro del linaje familiar y la fortaleza de una familia que estaba en el punto de mira y enfrentada a la otra casa real. Jenofonte, y Plutarco siguiéndole, dicen que Agesilao la utilizó como una marioneta de sus intereses políticos para demostrar que no había *androagathia* ninguna en vencer en las carreras de carros porque la victoria dependía de la riqueza, no del esfuerzo ni de la virtud (Xen., *Ages.*, 9,6; Plut., *Ages.*, 20,1). La perspectiva de Jenofonte está claramente condicionada por su relación clientelar con Agesilao, hermano de Cinisca, y por su visión ática del estereotipo de la perfecta mujer. Frente a una visión positiva de las espartanas en la descripción del ejercicio y su papel como engendradoras de hijos sanos y fuertes (Xen., *Lac. Pol.*, 1,4), en el *Económico* muestra a la mujer en el hogar, con la supuesta modestia que debería caracterizar a todas las mujeres (Xen., *Oec.*, 7,13). Parece que sus creencias personales van más en la línea de la opinión expresada en el *Económico* y la imagen de la *República de los Lacedemonios* tiene que ver con la propaganda filoespartana propia de su postura oligárquica. No obstante, su amor por Esparta condicionó en parte su visión de la mujer en el *Económico* porque, a pesar de considerar que la mujer tiene que estar en el hogar, refuerza su posición allí, dándole un rol viril, considerándola un magistrado del *oikos* (AZOULAY, 2007, 278-279). Cinisca está, sin embargo, actuando fuera del hogar, por lo que su actitud está condicionada por la decisión del *kyrios*. Jenofonte revela las intenciones de Agesilao y sitúa a la protagonista de la hazaña en una postura pasiva por el propio interés del monarca en desprestigiar la carrera de cuadrigas. De esta manera, la historiografía ha visto a Cinisca como una marioneta de su hermano (KYLE, 2003, 190-191).

⁷¹⁸ Ya Schaps había visto que era poco habitual en las fuentes la mención del nombre de las mujeres porque generalmente sólo se menciona a las que tienen mala reputación. De hecho, los oradores evitan mencionar el nombre (SCHAPS, 1977, 328).

Pausanias (Paus., 5,12,5), el epígrafe en Olimpia con un epigrama (*Anth. Pal.*, 13,16; *IG V 1*, 1564a) y el *heroon* del Platanistas revelan todo lo contrario a lo que plantea Jenofonte. Cinisca aparece como un símbolo de victoria, orgullo y poder. Representa los valores agonísticos aristocráticos más tradicionales y de carácter heroico⁷¹⁹ en su novedosa victoria.

El análisis de la situación sitúa la figura de Cinisca en un punto intermedio entre ambas posturas. Desde luego, la estrategia de Agesilao para desprestigiar a Alcibíades⁷²⁰ y las competiciones de Olimpia⁷²¹ es evidente pero no podemos dejar de lado el papel propagandístico de la figura de Cinisca dentro de Esparta. La tensa situación con la familia de los Agíadas hacía especialmente importante la propaganda proeuripóntida dentro de la ciudad. Lisandro había difundido el rumor de que el legítimo heredero, Leotíquidas, no era hijo de Agis sino de una relación entre Timea, su esposa, con Alcibíades que, según Plutarco (*Alc.*, 23,7-8), se vanagloriaba de que sus descendientes reinarían en Esparta. Lisandro promovió el ascenso de su amante, Agesilao, que era hermano de Agis, y que compartía sus ansias imperialistas frente a la política antiimperialista de Pausanias. Asimismo, Agesilao vivió la famosa conspiración de Cinadón (Xen., *Hell.*, 3,3,4-11; Arist., *Pol.*, 1306b33-35; Polyæn., 2,14) en la que los *hypomeiones* (ciudadanos empobrecidos y privados de ciudadanía), se habían levantado junto a los *neodamodeis*, periecos e hilotas contra los espartiatas.

La conspiración fue sofocada gracias a un delator pero revela claramente la difícil situación política espartana donde una figura como Cinisca podía ser un elemento de gran importancia propagandística familiar por su excepcionalidad. Era una mujer que encarnaba los valores aristocráticos tradicionales y fortalecía la imagen de los Euripóntidas, dentro y fuera de Esparta. Dentro de Laconia a través del reconocimiento en vida y la construcción del *heroon* de Platanistas (3,15,1) y su asociación directa con la realeza divina en la figura de Helena. Fuera de Esparta a través de las esculturas situadas

⁷¹⁹ Vid. Mann (2001, 34).

⁷²⁰ Alcibíades utilizó sus victorias olímpicas para la propaganda familiar de los Alcmeónidas (Thuc., 6,16,1-3, *vid.* MANN, 2001, 102-113). Durante el tiempo que vivió en Esparta apoyó a la familia de los Agiadas y Agesilao utilizó la cuestión de Cinisca con el fin de desprestigiarlo (KYLE, 2003, 189).

⁷²¹ Las relaciones con Elis y con Olimpia eran realmente malas desde la Paz de Nicias. Elis había rechazado la Paz de Nicias y había abandonado la liga del Peloponeso para aliarse con Atenas, Mantinea y Argos, humillando a Esparta en los Juegos Olímpicos del 420 a.C. También habían prohibido realizar un sacrificio al rey Agis II en Olimpia (Thuc., 5,49-50). Esparta al final de la Guerra, en 402-400 a.C. exige a los eleos que dejen autónomas sus comunidades periecas causando una guerra que acabó con una gravosa paz para Elis entre 400 o 398 a.C.

junto al santuario de Hera (Paus., 5,1,6) y en el frontal del santuario de Zeus (Paus., 5,12,5), lugares de gran relevancia en el propio santuario.

Cinisca también es un precedente de lo que luego serán Agesístrata y Arquidamia, madre y hermana de Agis IV. Es un buen ejemplo de mujer detentadora de la *ginecocracia*, problema principal, según Aristóteles, de la caída de la hegemonía espartana (*Pol.*, 1269b9-1270a15). Desde luego, si podía permitirse el lujo de mantener una recua de caballos de carreras era precisamente porque tenía una importante fortuna personal (HODKINSON, 2000, 314-6), seguramente acompañada, como en el caso de las parientes de Agis IV, de influencia dentro de su comunidad (BRADFORD, 1986, 14-17; DUCAT, 1998, 394; MOSSÉ, 1991b, 138-153). Agesístrata, Arquidamia y Cratesiclea estaban dispuestas a renunciar a la influencia y a su fortuna en favor del interés general representado en las medidas de Agis (Plut., Agis., 4,1; Cleom., 6,2; 7,1). Este sentimiento cívico que les adscribe Plutarco podría estar también en Cinisca al exponer su prestigio y fortuna personal en la carrera de cuadrigas en Olimpia en favor de su hermano Agesilao.

Desde luego, la imagen que Jenofonte dibuja de Cinisca es verdaderamente muy sesgada. La ventaja que tenemos es que el momento histórico correspondiente a la vida de Agesilao II ha dejado una importante cantidad de datos para la discusión sobre su reinado. No obstante, no tenemos apenas paralelismos con los que poder comparar a Cinisca. Sólo contamos con el ejemplo de Eurileónide, la otra vencedora en los Juegos Olímpicos, en su caso en la carrera de bigas. La historia de esta segunda espartana refleja un intento de emulación por la cercanía de la victoria de Cinisca (FORNIS VAQUERO, 2013, 40). Sabemos que se dedicó una estatua en la Acrópolis a la vencedora junto al santuario de Atenea Calcioco (Paus., 3,17,6) y es probable que tenga alguna relación con Eurileonte, el egeida que había comandado el ala central del ejército en la Primera Guerra Mesenia (Paus., 4,7,8) y con el Eurileonte que acompañó a Dorieo en la expedición de Sicilia que cita Heródoto (5,46,1-2). Como dice Cordano, es muy posible que en el siglo IV a.C. la familia de los Egeidas hubiera mantenido cierto prestigio del pasado y por eso la figura de Eurileonis era muy relevante para recuperar la gloria pasada de los Egeidas (CORDANO, 2013, 200). Desde luego, el poder e influencia de estas mujeres era evidente y no se puede negar la participación política activa de Cinisca, sea directa o indirecta, y el deseo de vencer en Olimpia.

Esta situación no es extraña si tenemos en cuenta la importancia de las competiciones hípias en Esparta y, especialmente, en este momento histórico concreto.

Desde 448 a.C. hasta el 388 a.C. los espartanos fueron vencedores incuestionables de las carreras de cuadrigas en Olimpia (FORNIS VAQUERO, 2013, 34), especialmente la familia real de los Euripóntidas que había estado conectada con las carreras de carros en Olimpia al menos desde la victoria de Demarato en 504 a.C. (Hdt., 6,70) y probablemente hasta bien entrado el siglo IV a.C. (NOBILI, 2013, 74). El documento que corrobora la preeminencia de las carreras ecuestres es la Estela de Damonón (IG V, 1, 213), datada en los primeros años del siglo IV a.C.⁷²², donde se enumeran las victorias de éste y su hijo Enimacrátidas. La estela estaba situada junto al santuario de Atenea Calcieco y enumera todas las victorias de su cuadra conducida por ellos mismos. Cinisca y Eurileónide se asemejan a los hombres en lo que a virtudes aristocráticas se refiere. En el caso de Eurileónide, la presencia de una estatua situada precisamente junto al santuario de Atenea Calcieco, como la estela de Damonón, implica un reconocimiento importante de la comunidad, igual que otros monumentos dedicados a figuras masculinas, como ocurre también con Cinisca y su *heroon*.

Estos casos, además, evidencian la existencia de un fuerte carácter agonístico también en el deporte femenino. Bérard y Golden afirmaban que incluso la competición tiene un *ethos* diferente en el caso femenino porque no existía rivalidad sino una asociación con la belleza y la salud debido a la necesidad de fortalecer el cuerpo para el parto (BÉRARD, 1986, 199; GOLDEN, 1998, 126). Más actualmente Seveso ha afirmado lo mismo pero fundamentándolo en la base supuestamente iniciática del deporte femenino que buscaría encarnar una virtud concreta o un rol femenino específico (2010, 91-92). Los casos de Cinisca y Eurileónide contradicen estas perspectivas y, aunque se esgrimiera el argumento de que son casos concretos asociados a momentos específicos, el ejemplo del *Partenio del Louvre* y la carrera de Hera en Olimpia evidencian una competitividad también en el caso femenino, ya sea en la carrera como en los coros.

Precisamente el templo de Hera en Olimpia es el ejemplo principal de competición femenina. En los casos de los rituales que vimos anteriormente, las fuentes no hacen hincapié en el carácter agonístico, lo que no significa necesariamente que no lo haya. No obstante, los Juegos Hereos de Olimpia sí tienen ese carácter y, además, una vinculación directa con Esparta. No parece una casualidad que una de las dos esculturas de Cinisca estuviera junto al santuario de Hera en Olimpia y la otra junto al de Zeus. Su carácter

⁷²² Para una discusión sobre la datación de la estela con bibliografía: Nafissi (2013, 114-117). Un documento excepcional, como dice Hodkinson (2000, 306).

como vencedora en los Juegos Olímpicos la hacía merecedora de una estatua en Olimpia. Quizás la elección del lugar junto al santuario de Hera tenga algo que ver precisamente con la carrera y su relación con la historia de Esparta.

Scanlon ha visto paralelos respecto a los rituales espartanos, especialmente con la carrera de las Dionisiades por la presencia de un número de mujeres concreto, las 16 de Elis, que organizaban también las danzas en honor a Fiscoa, la amante de Dioniso, tejían un peplo en un lugar específico del ágora (Paus., 6,24,10) y organizaban y controlaban la carrera dedicada a Hera, así como la ofrenda y la comida posterior (SCANLON, 2014, 109-113). Esta situación, junto a la existencia de paralelos en la distinción de tres grupos de edad en la carrera (Paus., 5,16,2)⁷²³ indica para Scanlon un sentido prenupcial del festival⁷²⁴ y una influencia de Esparta en la instauración o reorganización de los juegos gracias a la buena relación con Elis desde la alianza en la Segunda Guerra Mesenia (Strab., 8,355) y después en la guerra entre Elis y Pisa por el control de Olimpia (SCANLON, 2002, 115-116; 2014, 134). A pesar de lo sugerente de esta propuesta, como el propio Scanlon reconoce, lo único que está claro es la existencia de la carrera en el siglo VI a.C. (SCANLON, 2014, 137).

Otras propuestas parecen incidir más en la asociación de los Juegos Héreos con los Juegos Olímpicos centrándose en el aspecto local del festival. Según Bouvrie, los *Heraia* preservaban las características de ritos de iniciación locales prematrimoniales mientras que los Juegos Olímpicos tenían carácter panhelénico. La tesis de Bouvrie viene a decir que los *Heraia* eran juegos de Elis ya que la mayoría de los ritos donde las mujeres

⁷²³ Todas serían mayores de 18 años, según Bouvrie (1995, 61), lo que hace posible que hubiera mujeres casadas participando, especialmente teniendo en cuenta que los 18 era una edad tardía para el matrimonio y las fuentes especifican que el caso espartano, con el matrimonio a los 18 años (Plut., *Lyc.*, 15,4-5), era poco habitual. Si tiene razón Bouvrie, la mayoría de las mujeres estarían casadas cuando participaran en los *Heraia*, aunque es una hipótesis difícil de defender teniendo en cuenta los paralelismos de los demás ritos en los que, generalmente, las corredoras son mujeres aún sin casar, como ocurre también con el problema de las Dionisiades en Esparta. Además, las divisiones en fases de edad para las mujeres es mucho más habitual que tengan que ver con la adolescencia, como en los propios ritos lacedemonios.

⁷²⁴ Mirón Pérez considera que las fases de edad se corresponden con las distintas fases del desarrollo sexual (2004, 15-16). Kyle opina que el rito no es prematrimonial sino de iniciación social que sanciona el estatus de las muchachas en la comunidad local (2007, 218), probablemente como la *Arkteia* ática (MARINATOS, 2002, 33-35) y otros ritos femeninos espartanos asociados a varias fases de edad, no exclusivamente a la inmediatez del matrimonio. El final de todo el grupo de ritos es, precisamente, el matrimonio, pero eso no significa que todos sean prematrimoniales. Parece haber más una transición paulatina unida a las fases de la educación, todos estos ritos sancionan el rol femenino reproductivo poco a poco mientras que las muchachas van descubriendo la sexualidad a lo largo de la pubertad (*Vid.* bloque VI). La diferencia principal es que aquí las fases las protege Hera frente a la variedad de divinidades que lo hacen en Esparta. Para el caso de las fases de edad masculinas en el deporte *vid.* Petermandl (2012, 86-93).

practicaban algún tipo de ejercicio eran locales (BOUVRIE, 1995, 62), como también apunta Mantas (MANTAS, 1995, 126).

El problema del carácter local o panhelénico de los Juegos Héreos es complejo. Es tan probable que fuera un rito local como panhelénico porque las fuentes y los paralelismos, dependiendo de los que tomemos, pueden inclinar la balanza a un lado u otro. Al igual que Bouvrie, otros autores como Scanlon (2002, 98-120), Kyle (2007, 221) o Langenfeld (2006, 161-163) han rechazado la hipótesis de los *Heraia* como juegos panhelénicos⁷²⁵ por la dificultad de creer que pudo haber una dedicación profesional a los deportes por parte de las mujeres y especialmente por el carácter supuestamente iniciático o prematrimonial (MURRAY, 2014, 312) asociado al rito que sólo podría estar vinculado a la comunidad de Elis. Obviamente, esta perspectiva se basa en los paralelos de Esparta y Atenas, principalmente, donde competiciones presentes en la *Arkteia* o en la carrera de las Dionisiades o las Heleneforias tienen un carácter eminentemente local supuestamente asociado a las fases de edad durante la juventud.

Otros autores han visto el carácter panhelénico por varias razones. En primer lugar, por la similitud del festival con las Olimpiadas: la carrera, la coronación de vencedoras, el sacrificio a la divinidad, la comida ritual (Paus., 16,2-8) y la existencia de una organización similar donde las Dieciséis de Elis actuaban como los *hellanodikai* (KYLE, 2007, 114). En segundo lugar, el carácter panhelénico del lugar de celebración y su supuesta no adscripción a ninguna *polis*, aunque en la práctica el santuario lo controlara Elis. En tercer lugar, la leyenda sobre la primera vencedora, Cloris de Argos, una Nióbida protegida por Ártemis (Paus., 5,16,4; 2,21,9). Finalmente, el paralelismo mítico entre Pélope e Hipodamia que se refleja en las fundaciones legendarias de ambos ritos y en la prohibición de la presencia de hombres en los ritos de Hipodamia (Paus., 6,20,7). Miller (2004, 156) ha visto una posible separación antigua de unos juegos⁷²⁶ que, en origen,

⁷²⁵ Favorables al carácter panhelénico: Pomeroy (2002, 26), Cepeda (2005, 91) y otros que citamos en líneas posteriores.

⁷²⁶ Sobre la antigüedad de los *Heraia* parece que hoy se entiende que se deben datar alrededor de la fecha de fundación del santuario de Hera, en torno al 600 a.C. (SEARLS y DINSMOOR, 1945, 66), rechazando el siglo XI a.C. que menciona Pausanias (5, 16,1). Es en torno al 600 a.C. cuando las ofrendas también reflejan una asociación directa con el culto (MALLWITZ, 1972, 138; MORGAN, 1990, 42; SERWINT, 1993, 405), aunque es posible que cultos como el coro de Hipodamia u otros relacionados con Hera y la fertilidad fueran anteriores por la existencia de distintos indicadores que parecen mostrar cultos femeninos más antiguos que el propio santuario (MORGAN, 1989, 42; MOUSTAKA, 2002, 205; MIRÓN PÉREZ, 2004, 12). La fecha de la construcción del santuario coincide con un buen momento de las relaciones entre Elis y Esparta. También hay autores que consideran un origen más antiguo del culto precisamente porque no es necesario el santuario para que se pueda desarrollar, un ejemplo actual es el de Crowther (2007, 150),

estaban unidos por la relación del deporte como forma de unir a ambos sexos en las sociedades de origen dorio (CROWTHER, 2007, 150)⁷²⁷. En Esparta la existencia de deporte femenino en paralelo al masculino es evidente, al menos durante la juventud, pero no podemos saber si es cierto en otras comunidades fuera de Esparta.

Young recuerda que Pausanias en ningún momento dice que los *Heraia* fueran una competición panhelénica (2004, 114). Es cierto pero parece haber un paralelismo evidente con los Juegos Olímpicos, a lo mejor surgido desde sus orígenes. También existe la posibilidad de que los Juegos Héreos se configuraran siguiendo la estructura de los Olímpicos, quizás con el fin de establecer un ritual similar para la otra mitad de la población (VACANO, 1937, 51-58) o para celebrar la feminidad y el rol definitivo de todas las mujeres como esposas y madres de la misma manera que los Juegos Olímpicos celebraban el rol masculino (MIRÓN PÉREZ, 2004, 8-9).

El argumento *ex silentio* ni afirma ni desmiente la posibilidad de que fueran panhelénicos. De hecho, incluso aunque de verdad lo fueran, tenemos que asumir que la mayoría de las corredoras debían ser de Elis porque la preparación y la asistencia a juegos panhelénicos era suficientemente cara como para que las familias de las muchachas se pudieran permitir entrenar a sus hijas y enviarlas a los juegos al igual que a los hijos varones. En este sentido, Burkert y Dillon han propuesto que, si el ritual era lo suficientemente cercano al de los Juegos Olímpicos, no debía haber demasiado problema para que acudieran a Olimpia junto a las hijas puesto que ellas podían entrar ya que la prohibición era sólo para las mujeres casadas⁷²⁸, no para las vírgenes (Paus., 6,20,9), y los *Heraia* se desarrollarían después de los Juegos Olímpicos (BURKERT, 1983, 102; DILLON, 2000, 461). Aun así, la hipótesis se sostiene en un equilibrio precario porque no sabemos si realmente se desarrollaban después de los Juegos Olímpicos.

también Cornford (1963, 231) y O'Brien (1993, 232-233). La última ha llegado a considerar que fuera un culto de fertilidad asociado a los árboles incluso anterior al de Zeus.

⁷²⁷ Cf. Mirón Pérez (2004, 13). Esta autora considera que no existió una separación sino una oposición de lo femenino frente a lo masculino.

⁷²⁸ Vid. Dillon (2000, 457-480). Se discute si las mujeres podían entrar en los Juegos Olímpicos o no porque Pausanias (6,20,9) dice que las mujeres casadas no podían entrar en el santuario puesto que se contaminaba, aunque Harris apunta que probablemente ninguna mujer pudiera entrar y que fuera un error del escoliasta (1964, 183). Otros autores también han discutido esta referencia e incluso se ha dicho que la posible presencia de mujeres solteras pudo tener un sentido prenupcial, es decir, para buscar marido (CROWTHER, 2007, 148). Sea como fuere, lo que sí sabemos con seguridad es que la sacerdotisa de Demeter *Chamyne* (Paus., 6,20,9) estaba presente en los juegos por su papel religioso en el ritual.

Quizás debamos entender el rito asociado a Elis pero también a su política exterior, como hace Scanlon (2002, 115), precisamente por el control del santuario. Es posible que Esparta tuviera algo que ver en la reorganización de los *Heraia* en el siglo VI a.C. por la similitud con los ritos de Dioniso (SCANLON, 2014, 127) y por la alianza entre las dos comunidades desde las Guerras Mesenias (Strab., 8,355). De hecho, el siglo VI a.C. es uno de los momentos en los que la política exterior lacedemonia es más deudora de las relaciones de *xenia* entre nobles, especialmente la primera mitad del siglo⁷²⁹, y es precisamente a principios del siglo cuando Elis consigue hacerse definitivamente con el control del santuario tras la muerte de Damofón de Pisa, momento en el que se funda el colegio de las Dieciséis de Elis (Paus., 5,16,5-6) y termina la guerra con Pisa⁷³⁰. Para finales del siglo VII a.C. cerca del santuario de Hera se han encontrado restos de dedicaciones de clara factura laconia y corintia (MALLWITZ y HERRMANN, 1980, 133-137) y un *acroterion* muy similar a los de factura laconia datado en torno al 600 a.C. (SIERL y DINSMOOR, 1945, 70-73). Especialmente las ofrendas reflejan una intención de enfocar el culto en Hera (SCOTT, 2010, 153) lo que podría estar indicando un intento por parte de Esparta y Corinto de influir en los cultos de Olimpia. Seguramente, con el colegio de las Dieciséis se organice también la carrera a imagen y semejanza de los Juegos Olímpicos (SERWINT, 1993, 419)⁷³¹.

En este contexto, no ha de extrañar la presencia de espartanas en el santuario como forma de sancionar la alianza y la participación de Esparta en la reorganización de los juegos. Si lo entendemos como algo ocasional relacionado con las alianzas entre ambas comunidades, el carácter local del santuario no entra en contradicción con la presencia de agentes extranjeros durante las competiciones, incluso participando en ellas. Esto también explicaría la presencia de una figurilla aparecida en Albania (FIG. 1), de clara factura laconia, vistiendo un *chiton* corto como el descrito por Pausanias (5,16,3)⁷³². Kyle no considera que sea determinante la coincidencia entre esta figurilla laconia y la descripción de Pausanias (KYLE, 2007, 220) y Langenfeld ha seguido a Serwint en la hipótesis de que fuera un *souvenir* llevado al norte por clientes que buscaran un trabajo especializado (SERWINT, 1993, 407; LANGENFELD, 2006, 165). No parece habitual este tipo de

⁷²⁹ Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” en el bloque IV.

⁷³⁰ Para la asociación de los Juegos Hereos con la paz: Mirón Pérez (2004, 26-27).

⁷³¹ Como dice Scanlon, esto no significa necesariamente que no existiera un festival anterior con otras características pero la carrera parece instaurarse en esta época (2014, 137).

⁷³² El mismo *chitón* que lleva la corredora del Vaticano (FIG. 26).

chiton porque Pausanias lo describe como algo excepcional e, incluso si es cierta la hipótesis del *souvenir*, no niega la posible presencia espartana en los Juegos Héreos.

Sólo hay otra figura de bronce con el vestido y que también parece una factura laconia pero de procedencia desconocida⁷³³. El parecido entre ambas es evidente, incluso en la posición de las manos y el peinado, lo que no parece dejar dudas de su relación⁷³⁴. La presencia de otras figuras similares, como la aparecida en Dodona (FIG. 23), parece estar asociada también al deporte pero en la propia Esparta puesto que han aparecido allí en su mayoría. El *chiton* que vemos en las figurillas femeninas encontradas en Esparta cubre ambos hombros y no deja al descubierto el pecho pero la datación es similar y la posición del cuerpo también. Es muy probable que el vestido en estos casos esté indicando diferencias del lugar donde se realizaban los ritos (SCANLON, 2002, 2014, 118) pero es significativo que casi todas las esculturas se daten en el siglo VI a.C., tanto las vinculadas a los ritos locales como a las asociadas con Olimpia. Esto nos permite concluir que seguramente Scanlon tenga razón al establecer una correlación entre la reorganización de los *Heraia* y las relaciones de Esparta con Elis, en el seno de relaciones de *xenia* aristocrática y de alianzas entre las dos *poleis*.

3. Ejercicios.

La discusión del tipo de ejercicios que hacían las mujeres en Esparta tiende a ser, generalmente, muy limitada y se centra en el comentario de una serie de tablas recopilatorias o listados de fuentes en las que se mencionan distintos tipos de ejercicios. Esto se debe a que la mayoría de las fuentes hablan de ejercicio físico en sentido general⁷³⁵ y a que los historiadores han dado primacía al análisis de la funcionalidad del ejercicio. No obstante, el tipo de ejercicio también condiciona la interpretación general de la funcionalidad del deporte en la sociedad y, sobre todo, la imagen que se da del que lo practica, especialmente si son mujeres.

La carrera es la única actividad física que podemos corroborar con seguridad gracias a la asociación del ejercicio con el *dromos* y con los ritos donde se especifica su práctica (Paus., 3,13,7; 5,16,3). Se entiende como una actividad antigua, no sólo porque Jenofonte (*Lac. Pol.*, 1,4) y Plutarco (*Lyc.*, 14,2-3) dicen que el deporte, tanto masculino

⁷³³ Citada en Wünsche y Bentz (2004, 282), pero no aparece la referencia de su localización actual.

⁷³⁴ Para el estudio sobre estas figuras y el vestido durante el deporte, *vid.* capítulo “El desnudo femenino” en este bloque.

⁷³⁵ Por ejemplo, Critias, fr. 121. También las fuentes romanas tienden a ser poco específicas: Cic., *Tusc.*, 2,15,36; Ovid., *Her.*, 16,149-152.

como femenino, lo instituyó Licurgo, sino también porque las fuentes sobre los Juegos Olímpicos indican que la carrera era la actividad más antigua (Paus., 5,8,6).

Jenofonte se refiere sólo a las carreras y a pruebas de fuerza y Eurípides (*Andr.*, 595-601) sólo alude a la carrera y a los ejercicios en la palestra en sentido genérico, sin especificar si se refiere a la lucha o a otro tipo de actividad. Las dos fuentes clásicas coinciden en la carrera como el ejercicio más normal, como también hace Aristófanes al final de *Lisístrata* en el coro donde menciona a las muchachas corriendo junto al Eurotas (*Lys.*, 1302). Aristófanes también hace hablar a Lisístrata de la fortaleza de Lampitó, capaz incluso de “estrangular a un toro” (*Lys.*, 80), aunque Aristófanes incluye la expresión en un contexto en el que alaba la belleza física sin especificar los ejercicios. Las fuentes posteriores también inciden en la carrera y en la lucha como las actividades principales. Filóstrato (*Imag.*, 2,6,3; *Gymn.*, 27) y Propertio (3,14,8-9) se refieren a la lucha y la carrera dentro de los ejercicios realizados por las espartanas y Teócrito muestra a las espartanas corriendo a lo largo del Eurotas impregnadas en aceite (*Idyll.*, 18, 22-25), idea que parece corroborarse en el Partenio del Louvre de Alcmán (*PMG* 1, v. 55) cuando dice que tenían la cara plateada. Desde luego, la carrera es quizás la competición mejor conocida precisamente por el contexto ritual del que tenemos más detalles, como vimos en el capítulo de los ritos, aunque ni siquiera sabemos si coincidían las medidas con las competiciones de los varones o si existía algún tipo de regla específica.

En cuanto a la lucha tampoco sabemos cuál era el modelo, si es que lo había, puesto que las fuentes clásicas, especialmente Jenofonte, hablan de pruebas de fuerza en sentido amplio, como también expresan Pólux (*Onom.*, 4, 102) y Filóstrato (*Gymn.*, 27).

Sobre el pancracio sólo hablan fuentes tardías como Filóstrato (*Imag.*, 2,6,3), Propertio (3,14,8-9) y Plutarco (*Mor.*, 227d,12) pero dentro de una construcción estereotipada de las actividades de las espartanas. Platón también lo menciona cuando habla del programa deportivo que considera necesario para las mujeres diciendo que es preferible que las mujeres no se entrenen en el pancracio (*Leg.*, 834a), pero sí en la carrera (*Leg.*, 833d) o la competición a caballo (*Leg.*, 804e; 834d). Es posible que la brutalidad del pancracio sea la razón por la que Platón considera excesivo que las mujeres lo practiquen, pero no podemos saberlo con seguridad puesto que las fuentes no indican la

primacía de una u otra actividad. De hecho, las críticas al deporte femenino⁷³⁶, como la del propio Eurípides (*Andr.*, 495-600) son genéricas y tienen que ver con la entrada de las mujeres en los espacios de los varones y la masculinización de las mujeres. Es posible que la lucha sea de las que más se asocien con la guerra y con la esfera masculina y, por esa razón, Platón recomienda que no se ejerciten en el pancracio. La mayoría de autores modernos también lo rechazan precisamente por la asociación con el estereotipo femenino de mujeres rudas capaces de defender su comunidad si es preciso (ARRIGONI, 1985, 91; MANTAS, 1995, 125). La posibilidad de que sea cierta la referencia al pancracio es muy poco probable, sobre todo porque Propercio ve a la mujer espartana como una amazona (3,14,12) (GOLDEN, 1998, 128) y dice que Helena tomó las armas sin que sus hermanos vieran nada extraño en ello (3,14,19-20).

La imagen mitificada de las espartanas es muy evidente en Propercio (CALAME, 1977, 1, 407) y el autor la enfatiza refiriéndose a la práctica del disco (3,14,10), los juegos de pelota (3,14,5), el aro (3,14,6), la esgrima (3,14,11-12) y la equitación (3,14,17) como actividades de las espartanas, cuando sabemos que todas ellas eran practicadas por los varones. El juego de pelota, por ejemplo, en relación con Esparta tiene una vinculación directa con el paso de los jóvenes a la edad adulta en el juego, probablemente tardío, de los esfereos en el Platanistas (KENNELL, 1995, 38-40). La referencia a los juegos de pelota femeninos en Esparta no está atestiguada salvo en Propercio, aunque es posible que existiera sin un sentido religioso, distinto al juego de las arréforas en la Acrópolis ateniense (SIMON, 2002, 42) y similar al que describe Homero cuando Nausicaa descubre a Odiseo (*Od.*, 6,115)⁷³⁷ porque no tenemos nada de época clásica. La misma situación podría ocurrir con el juego del aro. La esgrima y la caza también son prácticas masculinas⁷³⁸, que están asociadas a la guerra (FORNIS VAQUERO, 2011, 219). Estos elementos aparecen como especialmente caracterizadores de la masculinización de las espartanas porque tienen que ver con la violencia como prerrogativa masculina, vista

⁷³⁶ Debemos puntualizar en este punto que no sólo es una crítica al deporte femenino lo que hay en Eurípides. En el *Autólico* declara que la tribu de los atletas era la peor de los hombres porque son esclavos de sus apetitos (Eur., fr. 282 = Athen., 10, 413 c-f). Vid. Osborne (2011, 31).

⁷³⁷ Teócrito menciona a las muchachas jugando pero no indica qué tipo de juego (Theoc., *Idyll.*, 18, 13-14).

⁷³⁸ Dicen Plutarco y Licurgo que la caza era la única actividad, junto con los sacrificios, que servía de excusa para no acudir al *syssition* (Plut., *Lyc.*, 12.4; Xen., *Lac.Pol.*, 5.3). También la *krypteia* se ha visto como una especie de caza que servía como entrenamiento (CARTLEDGE, 2001d, 88) y se ha relacionado la caza con el robo al que se veían obligados los jóvenes espartanos (BARRINGER, 2003, 13). La relación de la caza con la guerra es muy evidente en el culto de Ártemis Agrotera a la que se sacrificaba antes de la caza y de la guerra (Xen., *Hell.*, 4,2,20).

incluso como algo natural para los varones⁷³⁹. La equitación es, quizás, el único deporte que podría asociarse a las mujeres con mayor seguridad por los ejemplos de Cinisca y Eurileónide, aunque en Propercio tiene que ver, como la caza y la esgrima, con la posible participación en la guerra.

El mismo sentido lo ve Plutarco cuando especifica que la actividad deportiva femenina consistía en lucha, jabalina⁷⁴⁰, carrera y disco (*Mor.*, 227d12). Tanto la referencia en la *Vida de Licurgo* (14,3) como la de las *Máximas de Espartanos* (*Mor.*, 227d12) parecen estar corrompidas por la misma imagen estereotipada de las espartanas. La diferencia respecto a Propercio es que Plutarco dibuja la formación femenina impuesta por Licurgo como un elemento de disciplina y de fortalecimiento del cuerpo que iguala a las mujeres con los hombres en lo físico y en la virtud (*Mor.*, 227d13). En este planteamiento ideológico, Plutarco asume, como Propercio, que los ejercicios de las espartanas serían los mismos que los de los varones con la diferencia de que Plutarco siempre tiene presente el fin educativo del deporte mientras que Propercio mezcla actividades educativas con otras lúdicas.

No sabemos de dónde saca Plutarco la información para proponer que sean las actividades del pentatlón, salvo el salto, pero el hecho de que elija éstas seguramente tenga que ver con la idea de que los espartanos eran los mejores guerreros y daban mucha importancia a la formación deportiva. El pentatlón es la actividad deportiva más completa porque incluye todas las disciplinas y crea un equilibrio entre fuerza y velocidad (REID, 2011, 73). Es probable que haya en Plutarco cierta influencia de la visión de Aristóteles sobre el pentatlón porque el estagirita lo interpreta como el deporte idóneo precisamente por el equilibrio físico que fomenta. El equilibrio es lo que hace la virtud (Arist., *Eth. Nic.*, 1106a27-34) y, al practicar actividades equilibradas, las mujeres se asemejan a los hombres y son virtuosas y útiles para la comunidad, tanto en cuanto a la disciplina y la moralidad como en la defensa de la *polis*.

⁷³⁹ Vid. Fisher (1998, 68-96). Es especialmente interesante una sección donde habla sobre la naturalidad de la violencia y del enfrentamiento entre los hombres (1998, 75-77). La violencia también es prerrogativa de los varones en el sentido sexual. El rapto y la violación es muy común en los *aitia* de varios cultos asociados al matrimonio, como veremos, representando a las mujeres como elementos pasivos en la relación. También es una situación relativamente común en las guerras por su asociación con la dominación (HENRY y JAMES, 2012, 86). De hecho, hoy en día sigue siendo una situación bastante común en los conflictos bélicos.

⁷⁴⁰ Aceptado por Arrigoni (1985, 200) y negado por Ducat (1999, 160).

Las referencias de autores tardíos son muy útiles desde planteamientos ideológicos y filosóficos porque enfatizan la imagen de la amazona espartana⁷⁴¹ que realiza actividades propias de los hombres y viste como ellos (SERWINT, 1993, 414; SCANLON, 2014, 120-121)⁷⁴². Las espartanas para estas fuentes son la reencarnación de Atalanta, la mujer que elegiría renacer como un varón atleta (Pl., *Resp.*, 620b). Están masculinizadas porque realizan actividades masculinas y su cuerpo es más bello, más perfecto. De esta manera, Plutarco y Propertio muestran a las espartanas como el modelo de lo que debería ser la mujer de un ciudadano al servicio de la comunidad. Para estar al servicio de la *polis* debe parecerse a un hombre y practicar actividades similares, sin que por ello abandonen el rol femenino.

El ejercicio femenino, si incluía lucha o algún tipo de elemento asociado a la guerra, debía de estar menos reglado que el masculino y, desde luego, no incluía una competición como sí se observa con la carrera. Si la lucha existía, probablemente buscara fortalecer los músculos a través de entrenamientos de fuerza que no tenían un fin violento como la guerra sino, más bien, el fin eugenésico y disciplinario al que nos hemos referido anteriormente. Los espartanos no veían a sus mujeres como hombres. El sentido disciplinario del deporte favorecía que practicasen algunos ejercicios similares, de ahí que el deporte sea la actividad principal para imaginar un paralelismo educativo en Esparta. Pero no por hacer que las mujeres practicasen ejercicio pretendían convertirlas en hombres ni masculinizarlas, como ya hemos dicho en varias ocasiones, sólo fomentar en ellas las virtudes que en Grecia se asumen prácticamente intrínsecas en los varones, aunque la mayoría de las veces les den un género femenino (STAFFORD, 1998, 43)⁷⁴³. Debemos entender la perspectiva espartana como una forma más de ver lo femenino y su relación con lo masculino a la manera en que lo expresan las perspectivas sociológicas modernas, como categorías variables, no monolíticas (CONNELL, 1995; FOXHALL, 1998, 3).

Las fuentes exteriores, especialmente atenienses y condicionadas por la polaridad entre *hoplita* y *kinaidos*⁷⁴⁴ (WINKLER, 1990, 45; FOX, 1998, 7), utilizan el ejercicio

⁷⁴¹ Una amazona en todos los sentidos porque también se les da un tinte bélico en las fuentes relacionado con la masculinidad, como vimos en el capítulo sobre el papel de las madres espartanas.

⁷⁴² Vid. capítulo siguiente “El desnudo femenino”.

⁷⁴³ Vid. capítulo “La mujer en la *agoge*” del bloque IV para la cuestión de las virtudes en las mujeres espartanas y la masculinización de las mismas.

⁷⁴⁴ Esto no significa que siempre se considerara esta polaridad. En el ámbito ideológico los griegos asumen la existencia de un concepto mental de androginia que es un atributo de dios y un ideal humano porque

físico para generalizar la masculinidad de las espartanas. Aristófanes mostrando a Lampitó como una deportista está viéndola como un hombre, musculada y bronceada, oponiendo a la espartana con la ateniense (CHRISTIEN, 1985, 149). De la misma forma Eurípides utiliza el tópico para ver de manera negativa a las espartanas. Para Eurípides (*Andr.*, 597-601) el hecho de que enseñen los muslos y hagan actividades masculinas no las hace mejores porque se parezcan a los varones sino que se ve como un intento de ponerse en el lugar de los hombres y de apropiarse de lo masculino. Son mujeres masculinizadas como Atalanta, que rivaliza con los hombres por su propia capacidad de decisión (GARCÍA ROMERO, 2005, 182). También lo ve así Aristóteles; por eso considera que las mujeres deben hacer los ejercicios justos y necesarios para su cuerpo (*Arist., Pol.*, 1335b6-12), pero no como las espartanas porque utilizan lo masculino para sus propios fines, no asumiendo lo positivo de la masculinidad sino envileciéndolo, provocando la caída de la ciudad con su poder (*Arist., Pol.*, 1270a12). Van Wees planteaba que la ideología griega masculina mostraba generalmente a los hombres como naturalmente generosos (1998, 10). En la visión de Aristóteles aparece precisamente esa polaridad, las mujeres aprovechan el poder sólo en su propio beneficio y en contra de las necesidades de la *polis*.

Se produce una evolución entre las visiones clásicas del deporte femenino como algo negativo en la mayoría de las fuentes no espartanas o filolaconias hacia una visión positiva donde se enfatiza la masculinización de las mujeres como el ejemplo de la perfecta mujer porque la hace virtuosa⁷⁴⁵. Las fuentes clásicas utilizan el estereotipo pero basado en la realidad del ejercicio físico de las espartanas, especialmente en la existencia de las carreras.

El caso de la lucha es más complicado y menos claro. En época clásica sólo hablan de él con claridad Jenofonte y Platón. El primero con intenciones claramente propagandísticas y el segundo en sentido teórico, por lo que no podemos saber si de verdad se inspiró en Esparta para ello. En época tardía aparece más comúnmente, tanto

tiene las potencialidades de los dos sexos (AMENT, 1993, 3). La construcción de la polaridad se hace en función de la ideología concreta de la Atenas clásica e incluso allí aparecen paradojas como las situaciones que plantea Platón en el *Banquete* (181a181c; 191e-192c) según el cual el hombre más masculino es el que tiene relaciones con otros hombres mientras que está mal visto socialmente que un hombre adquiriera la posición pasiva en una relación (*Symp.*, 181c) (LUDWIG, 2002, 48-52).

⁷⁴⁵ *Andreia* como virtud que significa, precisamente, masculinidad (RUBARTH, 2014, 24) y está asociada al valor pero también a la capacidad de dominar el *oikos* y de imponer el deseo sexual (SARTRE, 2011, 21), de ahí las críticas a las mujeres masculinizadas.

de manera aislada como asociado a otras actividades relacionadas con la guerra lo que parece indicar una tendencia hacia la idealización⁷⁴⁶ y la exageración (CHRISTESEN, 2012, 204) del enfoque espartano debido a la influencia de una visión positiva del ejercicio femenino como fomento de las virtudes y la belleza derivadas de él⁷⁴⁷.

Esta visión positiva tardía también viene de la ampliación de ciertas competiciones deportivas a las mujeres. En época helenística y romana sí tenemos constancia de ejercicios femeninos incluso en grandes festivales panhelénicos (HARRIS, 1964, 184). La famosa estela de Hermesianacte (*SIG*, 802) menciona las victorias de las hijas de éste en distintas competiciones masculinas: el estadio en los Juegos Píticos, el de los Juegos Ístmicos, la carrera de carros de guerra en los Juegos Ístmicos y el estadio en los Juegos Nemeos y en los de Sición. El único momento en que se detalla una competición específicamente femenina es el concurso de arpistas, las demás parecen carreras mixtas. El caso de Hermesianacte es propio de un momento tardío y no hay nada que pueda indicar una situación similar en ninguna ciudad griega en época clásica.

Volviendo al texto de Plutarco sobre las actividades realizadas por las espartanas, destaca el hecho de que no se mencione el salto, teniendo en cuenta que el resto de las actividades pertenecen al pentatlón. Nos referimos al salto de longitud, aunque podría ser perfectamente factible su práctica teniendo en cuenta un pequeño bronce, hoy en el Museo del Louvre (FIG. 31), que representa una figura femenina en el momento exacto en el que da el impulso para saltar. Lleva un peplo largo pero se observa perfectamente el movimiento de las piernas bajo el peplo, como ocurre también con una figura del *Ashmolean Museum*, seguramente de la escuela de Argos, que lleva unas pelotas en las manos y que parece correr o impulsar su cuerpo para lanzar las pelotas con más fuerza (GARDNER, 233, pl. XIII, 2ab). En la figura del Louvre la pierna derecha está flexionada, alejándose del punto de apoyo en el suelo mientras que la pierna izquierda está estirada hacia atrás, como si estuviera aun levemente en contacto con el suelo. Ambos brazos están estirados por encima de la cabeza y en la mano derecha, la única conservada, lleva un objeto que podría ser un impulsor o una piedra que le servía para esa función. La imagen es claramente de factura laconia por el estilo, especialmente si comparamos su rostro con el de otros broncees similares, como el aparecido en Dodona (FIG. 23). Los ojos

⁷⁴⁶ Capriglione rompe con la idea de que las atenienses danzan y las espartanas hacen deporte con el fin de deconstruir esta idealización de las fuentes (2007, 73-84). Efectivamente, hoy en día esta situación se entiende como un estereotipo.

⁷⁴⁷ Ambas en sentido aristocrático, como dice Nicholson (2014, 72).

almendrados y el énfasis en que se intuya claramente la musculatura y el pecho indican su procedencia laconia. Es el único ejemplo de este tipo que hay porque la mayoría, como ya dijimos, aparecen representadas con *chiton* corto y corriendo.

Las fuentes escritas no indican el salto de longitud en ningún momento pero sí hay una referencia a una actividad llamada *bibasis* que consistía precisamente en saltos, aunque no era una competición en la que se primara la longitud sino la resistencia. Es posible que Plutarco conociera esta actividad y por eso no incluyera el salto de longitud en su texto sobre la actividad física de las espartanas. Pólux es el que habla de esta actividad con mayor detalle (4,102) en un epigrama donde se celebra a una muchacha que saltó mil veces. También tenemos la cita de Aristófanes en *Lisístrata* donde Lampitó dice que hace gimnasia y levanta los pies hasta la altura del culo, es decir, salta alto y rápido (vv. 76-81). No parece haber una coreografía, con lo cual seguramente haya que verla como una competición atlética, a pesar de que Aristófanes se refiera a una danza en la que saltan al ritmo de la flauta y la cítara (*Lys.*, 1296-1320). Probablemente la confusión venga de que, al ser una prueba de resistencia, el ritmo lo marca la música con el fin de contabilizar los saltos de manera más fácil. Parece que en este último texto, por la influencia de Alcmán, Aristófanes pretende ser ambiguo y habla de actividades atléticas y danzas como lo hace Alcmán, mezclando ambas precisamente por su relación en el propio contexto lacedemonio. Al fin y al cabo, la danza es también una actividad atlética y tiene un componente ritualizado, socializador y disciplinario como los ejercicios gimnásticos⁷⁴⁸. Si lo comparamos con otros textos, Plutarco también lo relaciona cuando está hablando el ejercicio y dice que en procesiones y ritos iban muchachas desnudas (Plut., *Mor.*, 227e; *Lyc.*, 14,2-4), precisamente en momentos donde también se practicaban danzas corales.

Finalmente, las competiciones ecuestres aparecen también referidas en Propertio (3,14,17), como dijimos, y tenemos constancia a través de las figuras de Cinisca y Eurileónide de su práctica, al menos en época tardía. En Propertio la referencia se inserta en el contexto de la masculinización positiva de las espartanas, en relación directa con las otras actividades mientras que las fuentes sobre Cinisca y Eurileónide reflejan una vinculación con las actividades aristocráticas y con la distinción social por lo que es posible que las pusieran en práctica ya en época arcaica, sobre todo por la presencia de

⁷⁴⁸ La pírrica y las gimnopedias que mencionamos en el bloque IV son un buen ejemplo de ello.

las pequeñas representaciones aparecidas en el Meneleo (THOMPSON, 1908-1909, 120, fig. 3, 124) y en el santuario de Ortia (DAWKINS, 1929, I, 150-151), de las que hablamos en páginas anteriores.

En definitiva, el ejercicio femenino más común era la carrera, especialmente asociada a los ritos y a la competición diaria, aunque también es posible que la lucha estuviera presente, así como la equitación y el salto. No obstante, las fuentes reflejan una dicotomía en función de la visión positiva o negativa de la consideración de las ideas de género. Existe una intención clara de vincular el ejercicio de las espartanas a funciones preparturitivas y disciplinarias en las fuentes filolaconias. En el caso de las antilaconias se observa una tendencia a fomentar el estereotipo de mujeres amazonas, cuasi bárbaras y masculinizadas, que utilizan el ejercicio en beneficio propio para incrementar su poder y mostrar su falta de castidad

4. El desnudo femenino.

Por el contrario, los lacedemonios fueron los primeros en usar vestidos sencillos, a la moda de ahora, y, en general, quienes poseían una mayor fortuna adoptaron, antes que nadie, el mismo modo de vida de la masa. También fueron los primeros en mostrarse desnudos y en desvestirse en público y untarse con aceite en los ejercicios gimnásticos. Antigüamente, en cambio, e incluso en los Juegos Olímpicos, los atletas competían llevando un ceñidor que les cubría las vergüenzas, costumbre que se ha perdido no hace muchos años (Thuc., 1,6,5)⁷⁴⁹.

La gran cantidad de escultura griega que ha llegado a nuestros días nos ha facilitado ingentes páginas sobre la interpretación del desnudo en Grecia. Algunos han relacionado siempre el deporte con la desnudez, de ahí que haya interpretaciones en las que se ve a los grandes *kouroi* como atletas (BONFANTE, 1998, 550; SCANLON, 2005, 71)⁷⁵⁰.

⁷⁴⁹ Trad. J. J. Torres Esbarranch (1990).

⁷⁵⁰ Se han propuesto muchas hipótesis más sobre la supuesta representación de dioses o héroes, atletas, etc. pero, como dice Osborne, "That long popularity seems losely linked to the difficulties involved in pinpointing exactly what the *kouros* represents" (OSBORNE, 1997, 511). Stewart, por ejemplo, rechaza la posibilidad de que sean atletas porque las imágenes de desnudos son anteriores a la generalización de la desnudez atlética (STEWART, 1990, 106). Para más bibliografía sobre el significado de los *kouroi* vid. Domínguez Monedero (2015, 55-69).

La primera referencia a un atleta desnudo es una leyenda que sitúa en la 15^a Olimpiada (720 a.C.)⁷⁵¹ la victoria de Orsipo de Mégara (Hes., Fr. 74 M-W = *schol.*, *Il.*, 23,683; Paus., 1,44,1) que habría perdido accidentalmente el *zoma*⁷⁵². Otra leyenda datada en la misma Olimpiada es la que narra la victoria de Acanto de Esparta que fue el primero en ganar la carrera desnudo (Dion. Hal., *Rom. Arch.*, 7,72,2-3). Ambas figuras se relacionan en la fecha y, dependiendo de la tradición que se utilice, sirven de modelo fundacional de la desnudez deportiva en Olimpia y en toda Grecia. Lo interesante es precisamente la antigüedad que se da al primer caso de desnudez atlética teniendo en cuenta que Tucídides dice que fueron los espartanos, “no hace muchos años”, los que lo impusieron como costumbre. De la misma manera, Platón dice que hace poco tiempo se consideraba ridículo ver a los hombres desnudos y que eso cambió cuando se empezó a hacer ejercicio de esa manera en Creta y en Lacedemonia (*Resp.*, 5,452c-d). Probablemente Platón se basó en Tucídides para decir esto y la adscripción a Creta primero tendría que ver con la tradición por la cual las instituciones espartanas las habría traído Licurgo de allí (MCDONNELL, 1991, 192).

Existe una discordancia en las fuentes sobre el origen del desnudo porque la primera referencia al caso de Orsipo pertenece a Hesíodo o, al menos, los filólogos lo han asociado al poeta beocio. Después de éste, una breve referencia supuestamente de Teognis (1335-6) se refiere también a la práctica del ejercicio desnudo (γυμνάζεται). También hay distintas representaciones cerámicas donde aparecen atletas sin ropa (MOURATIDIS, 1985; MCDONNELL, 1991, 184; SCANLON, 2005, 71)⁷⁵³. Probablemente debamos datar esta leyenda en torno al siglo VIII a.C. asociada, bien a una particularidad ritual de Olimpia (BREICH, 1969, 158, 172, 200; BONFANTE, 1989, 553), o bien a una situación algo más extendida por varias zonas en las que se estableció una relación entre algunos cultos de ciertos héroes y los juegos competitivos (MOURATIDIS, 1985, 230). Esta situación, sin embargo, no aparece generalizada ni siquiera dentro de la aristocracia. Lo único que está claro es que está constreñido al ámbito ritual o simbólico porque realmente hay tan pocos datos que no podemos saber si la representación en esta época temprana de atletas desnudos evidencia una situación real o bien es una forma de mostrar

⁷⁵¹ En los Poemas Homéricos siempre aparecen con ropa, al menos con un calzón (*zoma*): *Il.*, 23,683,685; *Il.*, 23,710, *Od.*, 18, 67, 76.

⁷⁵² Hay una referencia en una inscripción de Mégara a este hecho (*IG VII*, 52) e Isidoro de Sevilla (*Etym.*, 18,17,2) dice que se prohibió el calzón porque hubo un accidente y el corredor murió.

⁷⁵³ *Vid.* esa misma página del artículo de Scanlon con bibliografía sobre los ejemplos cerámicos.

el simbolismo de la superioridad aristocrática⁷⁵⁴. A pesar de la posibilidad de que Orsipo o Acanto fueran los que instituyeron la desnudez atlética en Olimpia, al menos hasta principios del siglo VI a.C. en Esparta y mediados del mismo siglo en Atenas no se instauró como elemento habitual de la práctica deportiva, con un incremento notable a partir de las Guerras Médicas cuando la desnudez, y el deporte asociado a la misma, se convierte en un símbolo de alteridad frente al bárbaro⁷⁵⁵ (ARIETI, 1975, 431; CROWTHER, 2004, 140, IRIARTE GOÑI, 2008, 198-206; KYLE, 2010, 40).

La cerámica y los bronceos parecen corroborar esta situación aunque resulta incluso más complicada de interpretar porque son escasos los ejemplos que aportan Scanlon y otros autores que consideran la desnudez deportiva anterior al siglo VI a.C.⁷⁵⁶. Los restos que aparecen a partir del siglo VII a.C. son dispersos y la mayoría de cerámica de estilo Corintio (MCDONNELL, 1991, 184, N. 10). No podemos saber si lo que representan es una realidad en sus propias comunidades en un ámbito diario o ritual, o si representan victorias de los atletas locales en competiciones olímpicas donde sí parece que las fuentes escritas confirmarían una desnudez atlética más antigua de carácter cultural. Obviamente, ante la existencia de estos materiales no podemos rechazar tampoco una posible influencia de Olimpia en ritos deportivos de otras comunidades antes del siglo VI a.C. lo que explicaría la presencia de cerámicas con representaciones atléticas de desnudos en otros lugares, aunque no tan relevantes desde el punto de vista ideológico como lo serán después. Quizás la escasez de este tipo de cerámica tenga que ver con la aceptación de unos y el rechazo de otros a la práctica (CHRISTESEN, 2014, 227). Sea como fuere, no hay tanta proporción de este tipo de cerámica como en el siglo VI a.C. (MCDONNELL, 1991, 184) lo que sitúa esta centuria como el momento de mayor difusión del deporte y de la representación del desnudo atlético en época arcaica.

⁷⁵⁴ Es llamativo que representaciones de desnudo femenino muchas veces se interpreten como elementos simbólicos o imaginarios, como el caso de ciertas representaciones áticas en cerámica (*vid.* GUIRAUD, 2006, 269-278; NEILS, 2012, 153-166), pero en el caso de ciertos desnudos masculinos del siglo VII a.C. se asuma que la representación es real y no representa a una figura mítica o una situación simbólica, como se ha entendido para los *kouroi*, por ejemplo.

⁷⁵⁵ Quizás incluso antes de las Guerras Médicas por la referencia de Heródoto sobre la vergüenza de los lidios y los demás bárbaros al ser vistos desnudos (Hdt., 1,10). Hay un grupo de autores que consideran un abandono de la desnudez antigua y una recuperación del calzón a finales del siglo VI a.C. (CROWTHER, 1982, 166-167). Esta hipótesis ha sido bastante criticada porque, como dice David, la cerámica que representa a los atletas con calzón podría haberse fabricado para mercado exterior (2010, 154, n. 19).

⁷⁵⁶ Las figuras del Geométrico de las que hablan Scanlon (2002, 302-303) y Mouratidis (1985, 222-225) son difíciles de asociar al deporte precisamente porque también podrían estar vinculadas a la guerra o porque aparecen desnudas para que sea fácilmente definible su sexo. Las del siglo VII a.C. son demasiado escasas como para generalizar.

Crowther reconcilia las fuentes literarias argumentando que los espartanos habrían sido los primeros en hacer ejercicio desnudos fuera de Olimpia (2004, 138). Según este enfoque la desnudez se habría impuesto primeramente en Olimpia en el siglo VIII a.C. y después en Esparta con lo que la tradición de Acanto como nexo de unión entre ambos lugares bien podría haberse creado en época arcaica también para justificar la adopción por parte de Esparta de una práctica ritual originaria de Olimpia⁷⁵⁷ y para reafirmar las relaciones entre Elis y Esparta. En este sentido, quizás la tradición de Orsipo fuera anterior y luego se creara la de Acanto con el fin de dar antigüedad a una costumbre influida por relaciones políticas.

Las Gimnopedias, aunque no tengamos demasiados datos sobre su origen⁷⁵⁸, parecen ser anteriores al siglo VI a.C. (CARTLEDGE, 2001c, 102; PETTERSSON, 1992, 52-54)⁷⁵⁹, lo que indicaría *a priori* la presencia de una tradición antigua sobre la desnudez pública asociada a un rito (SCANLON, 2005, 77) aunque no sea deportivo. No obstante, la desnudez podría no ser originaria sino una inclusión posterior. La crítica historiográfica discute si la desnudez fue obligatoria para todos (DUCAT, 2006a, 273) o si sólo lo fue para los jóvenes, como dice Richer (2012, 392), aunque esta discusión debe partir de la base de si la desnudez existió desde los inicios del rito asociada a un modelo de fases de edad. La situación general de cambios a lo largo del siglo VI a.C., tanto en lo referente a la política como en la mayoría de cuestiones culturales e ideológicas, pudieron ser el marco ideal para la asociación del rito con la educación y también con el desnudo.

Las referencias que indican la antigüedad del rito se centran en la existencia de coros⁷⁶⁰ e indican que lo hacían desnudos pero no inciden mucho más. Ateneo extrae la información de Sosibio que es un autor del siglo II a.C. que ve las Gimnopedias en una época de presión de la Liga Aquea cuando ya Esparta es una ciudad con escaso poder en

⁷⁵⁷ Scanlon piensa que pudo ser una práctica espartana exportada a Olimpia porque da credibilidad a la historia de Acanto (2002, 125). La época de expansión del deporte es precisamente en este momento. También es en las primeras décadas del siglo VI a.C. cuando se fundan los demás juegos panhelénicos y tienen un mayor desarrollo los juegos locales (CHRISTESEN, 2014, 217).

⁷⁵⁸ Herodoto es la fuente más antigua que menciona las Gimnopedias. Dice que Demarato fue insultado por Leotíquidas en las Gimnopedias tras ser depuesto como rey en 491 a.C. (Hdt., 6,67). Las Gimnopedias aparecen ya como una fiesta consolidada, no como una novedad. Sobre su origen, la tradición la vincula con Taletas de Gortina que habría aplacado la ira divina ante una peste y a raíz de ese hecho se habría fundado el ritual (Plut., *Mor.*, 1146c).

⁷⁵⁹ Aunque Robertson rechaza que debamos llevarla hasta la fecha fundacional relacionada con Taletas y con la “batalla de los Campeones” (ROBERTSON, 1992, 164-165). *Vid.* Fornis Vaquero y Domínguez Monedero (2014, 79-103) sobre la construcción de este culto y la relación con los enfrentamientos contra Argos en el siglo VII a.C., especialmente la conmemoración de la conquista de la Tireátide en el rito.

⁷⁶⁰ Sosibio dice que Alcmán y Taletas compusieron las canciones para las Gimnopedias (Sosib., 595 F 3 = Athen., 15,678c).

el contexto helenístico. Sabemos que un porcentaje importante de las tradiciones espartanas vienen del siglo III a.C., de la reinstauración licurguea de Agis y Cleómenes (FLOWER, 2002), cuando se potencian especialmente algunos momentos e instituciones relevantes de la historia de Esparta. Sosibio a través de Ateneo (Sosib., 595 F 3 = Athen., 15,678c) y después Plutarco (Plut., *Mor.*, 1146c) son las únicas fuentes que hablan de los cantos de Alcmán y Taletas durante las Gimnopedias lo que podría estar indicando una reestructuración del rito para fomentar la tradición, como habrían hecho Agis y Cleómenes, especialmente por la puntualización de Alcmán que en ningún otro momento se asocia a las Gimnopedias sino a otros rituales. Obviamente, en época de Sosibio las tradiciones asentadas en el siglo VI a.C. eran ya muy antiguas y formaban parte de la tradición inmemorial del rito, incluido el desnudo, fuera o no una característica desde los orígenes del rito.

Quizás el concepto de *gymnos* se entendiera en los inicios del rito con un sentido del término diferente. La misma palabra *gymnos* sirve tanto para la desnudez, a veces ni siquiera completa (DAVID, 2010, 139), como para caracterizar al guerrero desarmado (LUDWIG, 2002, 264). El mismo sentido tiene el fr. 10 (21-30 W) de Tirteo en el que contrapone al valeroso guerrero muerto en batalla en la flor de la vida con el anciano que muere “desnudo”, expuesto⁷⁶¹. También aparece esta contraposición en el nombre de las carreras incluso en época posterior. En Píndaro (*Pyth.*, 11,49) el *gymnon stadion* es la carrera que se corre sin armas en contraposición con el *hoplitodromos*, la carrera armada (BONFANTE, 1989,547). En las Gimnopedias el nombre de la festividad podría tener este sentido caracterizando una danza marcial sin armas (CECCARELLI, 1998, 104; DUCAT, 2006a, 273; *contra* ROBERTSON, 1992, 161) en comparación con la *pírrica*, la famosa danza con armas⁷⁶², como parece mostrar Ateneo⁷⁶³ (Athen., 14,631b; PETTERSSON, 1992, 43) cuando habla sobre la gesticulación de los muchachos durante la danza gimnopédica que se asemeja a la lucha y el pancracio. Después añade que, tras el ejercicio de las gimnopedias pasaban a la pírrica, como si la gimnopedia fuera una danza de entrenamiento previa a la danza armada. En cierto momento, sin embargo, la

⁷⁶¹ También en Tucídides (5,10,4) y en Jenofonte (*Hell.*, 4,4,12). Incluso la población dependiente son llamados *gymnetes*. Probablemente este nombre venga de la semejanza de los niños y las mujeres con la población dependiente, como vieron Vernant (1984, 13-27) y Vidal Naquet (1983).

⁷⁶² Vid. capítulo “El nexo sentimental: música, danza e interpretación” del bloque III donde me refiero a la relación entre pírrica y gimnopedias.

⁷⁶³ Aristógenes de Tarento es la fuente que utiliza en este caso, un filósofo y músico peripatético que vivió a lo largo de la segunda mitad del siglo IV a.C.

desnudez pública se debió imponer en el ritual asociada primero a la aristocracia y a su supuesta superioridad moral mostrada en el desnudo y después extendida al conjunto ciudadano, al igual que otras actividades como el deporte o los coros. Justo a finales del siglo VII a.C. y principios del siglo VI a.C. se empezó a usar el verbo γυμνάζω relacionado con el ejercicio atlético (MCDONNELL, 1991, 183; DAVID, 2010, 140) y con la construcción de gimnasios (GLASS, 1988, 161). Si vemos la correlación entre estas noticias, el nombre de la festividad pudo haber estado vinculado desde sus orígenes a la inexistencia de armas en el ritual. En torno a los inicios del siglo VI a.C. se habrían ajustado primero a la nueva moda del desnudo y a finales de la centuria a las fases de edad de la educación marcial.

Precisamente en este mismo momento se instauran los Juegos Héreos en Olimpia quizás influidos por las relaciones entre Esparta y Elis⁷⁶⁴, lo que podría situar también en estas fechas, no tan cercanas a Tucídides o a Platón, la posible influencia de Olimpia en la instauración del desnudo atlético en Esparta. La extensión de las danzas marciales a todas las fases de edad y a todos los ciudadanos⁷⁶⁵ habría provocado la adaptación lógica del ritual a la educación a finales del siglo VI a.C., probablemente dentro del conjunto de medidas que divulgaban las actividades aristocráticas entre el *demos*.

Para Christesen la expansión del deporte a principios del siglo VI a.C. es consecuencia de la configuración de la asamblea y la “igualdad” entre los *homoioi*⁷⁶⁶ en el siglo VII a.C. (2014, 216), pero la capacidad de presión de ciertas familias aristocráticas en la primera mitad del siglo parecen indicar una situación diferente. El desnudo deportivo en Esparta, y en otras comunidades en momentos posteriores, seguramente se adaptó a las prácticas aristocráticas a principios del siglo VI a.C. con el fin de mostrar la superioridad de unos frente a otros (POTTER, 2012, 77; DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2015, 60) en una época en la que la aristocracia se volvía a hacer fuerte tras un periodo a

⁷⁶⁴ *Vid. supra.*

⁷⁶⁵ Esto no niega el carácter cívico de las Gimnopedias del que hablamos en el primer bloque (III) y que defiende Richer (2007a, 92), simplemente nos referimos en este momento a una visión más social del rito en función del estatus del danzante. Aunque sólo danzaran unos pocos en los inicios de los ritos, el carácter cívico de los mismos y la protección extendida a toda la comunidad es evidente. Ocurre lo mismo en el caso de Alcán en el que solo dos hacían la ofrenda y unas pocas danzaban pero todo el conjunto ciudadano se beneficiaba de la buena relación con la divinidad.

⁷⁶⁶ Christesen (2014, 227-229) usa el concepto de democratización para referirse a la igualdad de los hombres en el desnudo donde no se puede ocultar nada y no hay elementos que distingan a los individuos. También lo vio así Miller para Atenas (2000, 283). Respecto a la cuestión de la igualdad, Hodkinson (2000) ha trabajado sobre las formas de distinción aristocrática en la Esparta clásica planteando dudas sobre la supuesta igualdad de los *homoioi*.

lo largo del siglo VII a.C. en el que la configuración de las instituciones había favorecido la inclusión de la mayoría de ciudadanos en la vida política. Miller consideró que la élite buscaba distinguirse en el ámbito militar (esfera donde tradicionalmente se ha visto el origen de las exigencias democratizadoras del *demos* en Grecia⁷⁶⁷) mostrando su superioridad física adquirida a través del ejercicio (MILLER, 2000, 277-296). Otras visiones como la de Mann (1998, 7-21) o Hodgkinson (2006, 138-139) incidieron en lo contrario, argumentando fervientemente que el atletismo no estaba pensado como entrenamiento para la guerra⁷⁶⁸, al menos no hasta el siglo IV a.C. (SCANLON, 2005, 70). Lo que no significa que no tenga nada que ver con lo militar, de hecho las cualidades adquiridas con el entrenamiento, como la obediencia, el fortalecimiento físico y la competitividad eran muy positivas para los hoplitas (HODKINSON, 2006, 139). Como dice Plácido, el atleta es heredero del héroe homérico en los ideales en cuestiones como la consecución de la gloria, el honor y la vergüenza en la derrota (PLÁCIDO SUÁREZ, 2015, 39).

La democratización del desnudo vendría, por tanto, a finales del siglo. El desnudo democratizante del que habla Christesen habría que verlo sólo dentro del grupo de los *aristoi* que competían entre ellos en ambiente local y en los santuarios panhelénicos a principios de la centuria precisamente por la razón que él mismo reconoce y es que en el siglo VI a.C. también hubo fuertes desigualdades entre los *homoioi* (HODKINSON, 2000, 399-445) hasta que las políticas de Quilón y reyes como Cleómenes buscaron igualar a los ciudadanos y diferenciar a los que no lo eran⁷⁶⁹, como los periecos e hilotas, reduciendo las diferencias entre los ciudadanos. El desnudo juega un papel en ambos momentos históricos como un código restringido, como plantea David (2010, 137), aunque la hipótesis de David va más en la línea de la democratización temprana de Christesen (2010, 141).

⁷⁶⁷ Menciono la problemática sobre la influencia de la falange hoplítica en el capítulo “Los maestros, los receptores y a expresión del ethos de la *polis*” del bloque III.

⁷⁶⁸ Incluso en Tirteo (fr. 9 G.-P.) y Heródoto (7,208) se observa el contraste entre guerra y atletismo (MANN, 1998, 11; REED, 1998, 2). En Tirteo (fr. 9 G.-P., vv.21-30) hay una comparación entre la belleza del guerrero y la vergüenza del anciano desnudo. Aristóteles sí incide mucho en este carácter de la educación lacedemonia (*Pol.*, 1324b7-9). El problema sigue vigente en la historiografía porque otros autores mantienen la visión del atletismo como entrenamiento para la guerra (SINN, 2004, 36) por su asociación con lo heroico (SALTA, 2015, 141) y por la mención de Filóstrato (*Gymn.*, 19). Para la vinculación entre el deporte y la guerra *vid.* Bernardini (2016).

⁷⁶⁹ Esta situación la plantea también Christesen aunque lo sitúa antes incidiendo en la aceptación por parte de los *aristoi* de un modo de vida más austero y de la inclusión de ciertos sectores intermedios (2014, 228-229).

A pesar de no estar de acuerdo en la fecha de la democratización de la que hablan ambos autores, las causas que David propone para el significado homogeneizador del desnudo atlético en Esparta sí resultan muy convincentes, sobre todo teniendo en cuenta las características ideológicas que lo acompañan. La intención espartana fue la de expandir la *kalokagathia*, la disciplina y, más generalmente, la *arete* aristocrática a todo el grupo ciudadano y por eso el ejercicio y la desnudez fueron tan útiles para ello, sobre todo porque estaban vinculados a un sistema educativo fuertemente adoctrinador que valoraba la austeridad. El texto de Tucídides del que hablábamos anteriormente incide precisamente en este carácter homogeneizador del deporte y la desnudez en Esparta y de la supuesta adopción por los ricos de un modo de vida austero. Esto, según el propio Tucídides, ocurrió no hace mucho, lo que podría estar indicando que precisamente lo que ocurrió cerca de la vida del historiador ateniense fue la expansión del deporte y del desnudo a estratos sociales no acomodados, no la práctica del desnudo deportivo en sentido amplio que consideramos se debe situar desde sus orígenes en un ámbito restringido a la aristocracia.

Como elemento diferenciador, el desnudo es un vestido. Parece contradictoria esta afirmación pero no lo es. Larissa Bonfante planteó esta idea asumiendo que el desnudo suponía una forma de diferenciarse tanto en sentido étnico con los persas como dentro de la estructura social estratificada, en el género de los *kouroi* y las *korai*, en las clases de edad, etc. (1989b, 549, 554, 555). El hecho de no llevar ropa se ve como una expresión de distinción, también en Esparta, como ha demostrado David en sus dos artículos sobre el vestido y el desnudo (1989b, 2010). La interpretación que vamos a seguir a partir de ahora se basa en esta premisa y en la interpretación del desnudo y del vestido femenino como un todo relacionado, una construcción cultural expresión de las premisas ideológicas espartanas que sitúan a cada individuo dentro de la comunidad homogénea pero también en los roles específicos. Pongamos unos ejemplos antes de entrar en el caso de las jóvenes.

Jenofonte dice que los niños estaban obligados a llevar el mismo vestido al año con el fin de que se acostumbrasen al frío y al calor (Xen., *Lac. Pol.*, 1,3-4). La interpretación de Jenofonte tiene como punto de partida el sentido adoctrinador de todos y cada uno de los puntos de la educación licurguea. La guerra exige una preparación para unas condiciones de lo más variadas (a pesar de que se desarrollaban entre primavera y otoño), por eso Jenofonte entiende el uso del vestido como una forma de fortalecimiento

del cuerpo. No incide demasiado en el hecho homogeneizador⁷⁷⁰ pero sí indica que debían llevar siempre la misma prenda lo que nos remite directamente a la austeridad lacedemonia (DAVID, 1989b, 3-13; KENNEL, 1995, 34-35), presente también en el vestido femenino y en el de los guerreros. Ateneo dice que los ropajes de los efebos eran inspeccionados todos los días por los éforos y que cada diez días revisaban sus cuerpos desnudos (Athen., 11,550c-d). Aunque seguramente esta regulación sea de época helenística (DAVID, 2010, 145), es de entender que el objetivo era observar si mantenían el entrenamiento y la disciplina, tanto en los cuerpos como en el cuidado de la prenda que, a pesar de su simplicidad, debía destacar por su cuidado (Xen., *Lac. Pol.*, 13,9; Plut., *Lyc.*, 22,1,4), como en épocas anteriores el pelo de los guerreros debía estar cuidadosamente peinado antes de la batalla (Hdt., 7, 208-209)⁷⁷¹. Esta nota sorprende sólo si consideramos la batalla como un lugar donde la violencia desmesurada se hace visible, sin embargo la conceptualización de la guerra espartana exigía una extrema disciplina en todos los aspectos. Si ya de por sí el planteamiento hoplítico de la batalla obliga a insistir en importancia de la colocación y la organización de la falange, los espartanos lo llevan a un punto de extremo orden donde la disciplina lo es todo y se hace visible en los soldados, perfectamente uniformados (DAVID, 1989b, 4), homogéneos y limpios. De la misma manera, el cuerpo de los ciudadanos debe ser similar, (POWELL, 2010, 155), perfectamente fortalecido por el ejercicio (Ael., *VH.*, 14,7) y visible como elemento propagandístico de lo que son la ciudad y sus ciudadanos. El cuerpo es fibra, como la tela, y expresa el vigor y la belleza de los hombres (IRIARTE GOÑI, 2007, 300; 2008, 188) como si fuera un uniforme (DAVID, 1989b, 6) que caracteriza la distinción de los ciudadanos soldados frente a los que no lo son. En definitiva, como dice Jenofonte: “no se atavían con vestidos suntuosos sino con el perfecto estado físico de su cuerpo” (*Lac. Pol.*, 7,3)⁷⁷².

El cuerpo, tanto vestido como desnudo, también expresa aspectos negativos. Valga recordar el famoso texto de Aristófanes donde compara la virtud con el bello cuerpo del atleta frente al fofo sofista (*Nub.*, 1000-1020). El desnudo en sentido negativo se observa en los castigos a los que desobedecen las leyes (DAVID, 1989b, 10; 2010, 50). Dos ejemplos son la obligación de cantar desnudos canciones infamantes en el ágora y la prohibición a los célibes de ir a las Gimnopedias (Plut., *Lyc.*, 15, 2; *Mor.*, 227f14). Ambas

⁷⁷⁰ Como sí hace Tucídides, por ejemplo, insistiendo en la modestia del vestido (1,6,4).

⁷⁷¹ Fuertemente vinculado el pelo largo a la virilidad (DAVID, 1992, 15).

⁷⁷² Trad. Guntiñas Tuñón (1984).

tienen mucho que ver con la concepción del desnudo puesto que el ciudadano que desobedece las leyes no es virtuoso y no tiene derecho a ver a otros ejercer la virtud ante la divinidad ni estar presente en una festividad donde el dios sanciona precisamente la virtud cívica. En estos casos, la desnudez o el vestido implican exclusión del grupo, no distinción. En el primer caso porque se exponen a la vergüenza impropia de un ciudadano y característica de un hilota⁷⁷³ a los que les obligaban a ejecutar danzas satíricas para reírse de ellos en público (Plut., *Lyc.*, 28,9)⁷⁷⁴. En el segundo caso, se les prohíbe incluirse en el grupo ciudadano durante una festividad cívica lo que impide su participación ciudadana.

Para las mujeres el vestido y el desnudo tienen varios significados. En el vestido se observa la pulcra austeridad lacedemonia aunque se focaliza en otro concepto que hemos repetido en varias ocasiones: la tradición. Las mujeres espartanas llevan siempre un mismo vestido tradicional, de lana basta y sujeto con pines o fíbulas, sin coser (Plut., *Comp. Lyc. Num.*, 3, 7) y cómodo por la movilidad que permite (ROMERO GONZÁLEZ, 2008, 60-682). Este es el peplo dorio arcaico que se vuelve a poner de moda en Grecia tras las Guerras Médicas (Hdt., 5,87-88; Thuc., 6,3,5)⁷⁷⁵, cuando se busca subrayar el tradicionalismo helénico (LEE, 2005, 62) frente al *chiton* jonio finamente enriquecido de influencia persa⁷⁷⁶. No es de extrañar que la forma en la que se expresa el “nacionalismo” femenino sea a través de la tela porque es el método de expresión más propiamente femenino que hay (IRIARTE GOÑI, 2007, 296; 2008, 194). La manifestación de la identidad a través de la ropa también está presente en Esparta. Con el peplo dorio evidencian su adscripción a las ideas que el Estado les impone y sacan a la luz su “espartanidad” y su identidad de género sometida a la identidad políada.

En el momento de la ceremonia nupcial la identidad de género resurge de manera muy visible cuando se viste a la mujer de hombre. El travestismo al que se le somete indica un cambio en la identidad de la muchacha que se “convierte” en un joven inmediatamente antes de perder su virginidad y asumir su rol de *gyne* (Plut., *Lyc.*, 15,5).

⁷⁷³ Vernant lo relacionó con la *agoge* para dibujar un cuadro donde los niños son una figura intermedia entre *homoioi* e hilotas (1991, 230-231).

⁷⁷⁴ Para un estudio sobre el culto a la risa en Esparta y su utilización ideológica y opresora: David (1989a, 1-25).

⁷⁷⁵ El tema es problemático porque las fuentes no definen bien las diferencias y en muchas ocasiones se habla de *chitón* o *peplo* indistintamente en las fuentes (LEE, 2003, 123).

⁷⁷⁶ Interesante en este sentido es el capítulo de Miller sobre el significado del vestido en Persia y su influencia en Jonia. La autora se centra especialmente en el significado étnico del vestido y el carácter mestizo de la ropa de las mujeres jonias (2013, 25-33).

Abandona el estatus de muchacha virgen para asumir un rol de sexualidad prematrimonial a través del travestismo que la convierte en un muchacho temporalmente hasta que el acto sexual la hace completamente *gyne*. En un breve momento la muchacha tiene una sexualidad masculina prematrimonial hasta que se consuma el acto, se rompe el himen que define la virginidad (SISSA, 2013, 68) y el sexo reproductivo heterosexual (VIITANIEMI, 1998, 45). En Atenas esta transición se simboliza en el momento en el que la joven se quita el cinturón, dejando de ser *parthenos* (LEE, 2012, 187), exponiendo su sexualidad a través del matrimonio consumado.

También a través del vestido y del manto se expresa la castidad femenina (SEVESO, 2010, 93), la modestia y el honor femenino (FERRARI, 2002, 73-80; LUDWIG, 2002, 300) porque se oculta lo prohibido (SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, 2015, 39), de la misma manera que el desnudo masculino evidencia la *arete* (IRIARTE GOÑI, 2008, 191) porque muestra lo verdadero. Esparta es excepcional también en esto, especialmente por la relación entre el desnudo y la castidad y por la importancia de *aidos*, el pudor o la vergüenza, que recibe culto en la propia Esparta (Xen., *Symp.*, 8,35)⁷⁷⁷ y que tiene mucho que ver con la imagen de Esparta como controladora de las pasiones de sus ciudadanos. Es una vergüenza vinculada al pensamiento general, al escrutinio público (CAIRNS, 2002, 15) impuesto por la mentalidad colectiva.

Dice Plutarco:

El desnudamiento de las jóvenes nada tenía de vergonzoso, al estar presente el pudor y ausente la lascivia; en cambio, las habituaba a la sencillez y fomentaba el estímulo por la belleza, al tiempo que hacía disfrutar al sexo femenino de una autoestimación no carente de nobleza, al pensar que no menos le estaba al alcance la participación de virtud y pundonor (Plut., Lyc., 14,7)⁷⁷⁸.

En este texto Plutarco interpreta el desnudo como una mezcla entre un vestido femenino y un desnudo masculino. En el sentido femenino la desnudez evidencia la austeridad y la castidad que representaba el peplo dorio porque está presente *aidos*, el pudor⁷⁷⁹. En el sentido masculino el desnudo es la representación visual de la virtud, es un símbolo de la moralidad aristocrática masculina (SCANLON, 2002, 127). Las

⁷⁷⁷ Para el culto a *Aidos* como a otros *pathemata* espartanos *vid.* Richer (2012).

⁷⁷⁸ Trad. Pérez Jiménez (1985).

⁷⁷⁹ *Vid.* Cairns (2012, 175-188) para el uso de metáforas de vestimenta para expresar la emoción.

espartanas se desnudan para adaptar la moralidad masculina al rol femenino, especialmente en lo referente a la *sophrosyne* y a *aidos*, el control de las pasiones vinculado al pudor y a la opinión pública. *Sophrosyne* es precisamente una característica que los griegos no suelen achacar a las mujeres (Hes., *Op.*, 65-66, 78) hasta el siglo IV a.C. como elemento caracterizador de la perfecta mujer (Xen., *Oec.*, 7,25), generalmente asociado al plano sexual⁷⁸⁰ (NORTH, 1977, 40).

De lo que habla Plutarco no es *sophrosyne* en sentido amplio sino un tipo de autocontrol muy concreto, el autocontrol sexual, la castidad⁷⁸¹ relacionada con la prudencia y la moderación (NORTH, 1977, 36; MIRÓN PÉREZ, 2012, 231; FRANCO, 2014, 147), adquirida a través de un sistema educativo que el Estado impone y que ellas mismas aceptan (DAVID, 2010, 148), por eso la *sophrosyne* también está vinculada a *aidos*, porque la moderación femenina es obediencia (CARSON, 1990, 142), en este caso una forma de obediencia vinculada al Estado no al varón.

Este virtuosismo del desnudo femenino no es exactamente la expresión corporal de la *arete*, como ocurre en los hombres, pero es muy cercano y tiene una relación directa con otras virtudes en Plutarco (MIRÓN PÉREZ, 2012, 222), como la propia *sophrosyne* que también aparece representada en el desnudo atlético como virtud intelectual, según Arieti (1975, 436). El control de las pasiones es común a hombres y mujeres y recibe culto (RICHER, 2012, 56-68) en una Esparta que es maestra de la represión de los deseos de sus ciudadanos, como ya vimos. El control de los sentimientos⁷⁸² es tan poderoso y tan importante que se rinde culto al miedo, *Phobos*, a la risa, *Gelos* y a la muerte, *Thanatos* (Plut., Cleom., 9,1) y a *Aidos* (Paus., 3, 20,10), el pudor y la disciplina, todos ellos elementos clave de la represión porque fomentan el autocontrol y la subordinación a las normas. Es especialmente interesante para el caso que tratamos la interpretación de Vernant (1990, 206) y Mactoux (1993, 271) que ven *aidos* como un *phobos* femenino⁷⁸³

⁷⁸⁰ Aunque no exclusivamente. También se expresa en otros ámbitos femeninos como el dolor y el luto (MIRÓN PÉREZ, 2005, 88).

⁷⁸¹ También la castidad atlética para Platón es una forma de cultivar las virtudes (Plat., *Symp.*, 219c) en los varones. Es una virtud femenina porque es lo que se espera de las mujeres pero también es importante para los atletas porque es la victoria sobre los placeres. Para la castidad femenina *vid.* capítulo “La perspectiva de género: homosexualidad, masculinidad y feminidad en los partenios” y también Thornton (1997).

⁷⁸² El simbolismo de las emociones no sólo se expresa en Grecia a la manera espartana, que es bastante particular, sino también a través de metáforas del lenguaje. Por ejemplo, Eurípides usa metáforas refiriéndose al hecho de cubrir un problema con tela (*Ion*, 1521-1527) para referirse a ocultar un problema (CAIRNS, 2012, 179).

⁷⁸³ Según Cairns, *aidos* a menudo se vincula en Homero con el miedo y la pena (2002, 49). Ambos funcionan en Esparta como *pathemata* que simbolizan la represión emocional de los individuos en una sociedad que los educa para que lo vean como algo habitual.

muy útil para la represión de las mujeres. Se ve muy bien esta relación en el caso concreto de Nausicaa. La hija del rey feacio actúa cautelosamente al volver al palacio para que no haya comentarios sobre su invitación al extranjero que ha llegado (*Od.*, 285-288) por el miedo al cotilleo (CAIRNS, 2002, 122-123), a que la acusen de no ser casta. De una manera similar, las espartanas hacen desnudo exponiendo que no tienen nada que ocultar, su cuerpo es el reflejo de su virtud pública.

Tanto en el caso masculino como en el femenino Esparta busca promover el miedo ante los posibles castigos violentos⁷⁸⁴ y la vergüenza por actuar de manera que puedan ser objeto de crítica⁷⁸⁵. Se crean ciudadanos sometidos a la ley y con una forma de comportarse siempre dentro de las pautas de conducta impuestas por la ciudad. Las mujeres y los hombres, al mostrar su físico disciplinado, muestran esto: la conducta moral de su comunidad representada en sus cuerpos, la virtud comunitaria. De esta manera demuestran que Esparta es la *polis* más respetuosa con las leyes (RICHER, 2012, 45-48). El desnudo femenino, por tanto, es noble, es bello, es honrado, en definitiva, es superior porque es reflejo de la virtud cívica ya que no esconde nada⁷⁸⁶ (CHRISTESEN, 2012, 246), sino que expone la disciplina y la castidad de las mujeres en un ámbito de socialización tan relevante como el del ejercicio público y los rituales, aunque, como veremos, probablemente más focalizado en el ritual que en el ejercicio diario donde más que desnudez se busca la comodidad en el vestido⁷⁸⁷.

Por tanto, la superioridad de las espartanas debido a su excelencia en la virtud favorece una imagen de virilidad y atrevimiento por la propia relación semántica del concepto *arete* con las excelencias guerreras masculinas (MIRÓN PÉREZ, 2012, 219) que ya vimos en lo referente a la participación de las mujeres en la educación, a los ejercicios y también al texto de Eurípides (*Andr.*, 595-600) que criticaba precisamente la falta de castidad por su desnudez. De la misma manera Íbico hablaba de las espartanas como *phainomerides* (Íbico, *PMG* 339), “enseñamuslos”. En cambio, Plutarco se refiere

⁷⁸⁴ Precisamente es una de las críticas que hace Platón a la educación espartana, su dependencia de la violencia y no de la persuasión (*Resp.*, 548b).

⁷⁸⁵ Vid. capítulo “La mujer en la *agoge*” en el bloque IV.

⁷⁸⁶ Para este significado del desnudo masculino en Atenas vid. Miller (2004, 232-234) y Reid (2011, 61-62). Para el femenino, incidiendo en el carácter irracional e histérico de la mujer según los griegos: Duce Pastor (2017, 79).

⁷⁸⁷ Como dice Christesen (2012, 207) Critias (fr. 32) y Aristófanes (*Lys.*, 76-82) se refieren al verbo *gymnazo* cuando están hablando del deporte femenino frente a Jenofonte que usa *somaskein* (*Lac. Pol.*, 1,4). Probablemente tenga que ver con la especificidad de quien ha conocido Esparta de primera mano frente a los que se dejan llevar por imágenes estereotipadas.

al atrevimiento y la virilidad de las espartanas como consecuencia directa de su sumisión a las leyes, lo que les permite tener libertad de palabra (Plut., *Comp. Lyc. Num.*, 3,9) y ser superiores a las demás mujeres.

Aunque la institucionalización del desnudo en Esparta tuviera que ver con la expresión visual del virtuosismo de sus mujeres, no hay lugar a dudas de que existe una vinculación en las fuentes entre el desnudo y el erotismo, ya sea desde el aspecto voyeurístico que fomenta como desde la supuesta exhibición de la castidad. Osborne (1997, 514) y STEWART (1997, 27) dijeron que en el siglo VI a.C. se individualizó y se erotizó la desnudez, evidenciado ya en Teognis (1335-1336). Otras visiones como la de Escobar García (2015, 283) consideran que el cuerpo es erotismo. Esta perspectiva psicoanalista del desnudo provoca que la visión sobre el mismo esté siempre condicionada por la sexualidad como elemento primario a partir del cual se subordinan las demás ideas sobre el cuerpo. Quizás es un poco exagerado verlo así si nos atenemos a la relevancia ideológica pero, desde luego, el hecho de no llevar ropa en una sociedad donde el ideal de mujer está enclaustrado, ya sea entre los muros del hogar, o entre las fronteras ideológicas de la comunidad remarcadas en el peplo, indica que el desnudo femenino tiene un fuerte componente sexual y voyeurístico⁷⁸⁸ incluso aunque las mujeres sean tan castas que no pierden esa virtud ni haciendo ejercicio desnudas a la vista de los varones.

Esta imagen contrasta con lo que mencionábamos de Eurípides pero no es contradictoria con la tradición que sitúa en Esparta el lugar de nacimiento de Helena y caracteriza a la *polis* de los Lacedemonios como ciudad de mujeres hermosas desde Homero (*Od.*, 13,412), con continuidad en Alcmán, Íbico y Aristófanes (*Lys.*, 78ss). La castidad es el autocontrol sexual, la capacidad de dominar los impulsos sexuales, pero no es un rechazo a la sexualidad. De hecho, en Grecia es impensable por la propia definición de *gyne* que lleva implícita la sexualidad. Por esta razón, es tan importante la castidad para la mujer como el erotismo y no es contradictorio que el desnudo sea a la vez símbolo de castidad y elemento voyeurístico. La primera escultura griega de una mujer madura desnuda es, precisamente, una escultura espartana que se ha interpretado como la diosa Ilitia de rodillas con otra figura que parece un niño (DAVID, 2010, 149). En este ejemplo

⁷⁸⁸ Precisamente esta es la hipótesis que plantea Vout sobre las esculturas donde aparece alguna mujer haciendo atletismo. Para esta autora, las esculturas de mujeres atletas no se hacen para representar a mujeres victoriosas sino para que los hombres puedan disfrutar de la imagen de la mujer desnuda (VOUT, 2012, 240).

está representando la fertilidad en el momento en que se hace evidente, una vez la mujer da a luz.

Esta escultura es realmente poco habitual, no sólo por su antigüedad sino también por lo que representa ya que los demás casos de espartanas desnudas representan a muchachas jóvenes, probablemente localizadas en contextos deportivos. Aparte de la referencia de Eurípides, sólo tenemos la de Plutarco donde dice que las muchachas se presentaban desnudas con motivo de ciertos rituales y procesiones (*Mor.*, 227e; *Lyc.*, 14,2-4). Si nos atenemos sólo a estas fuentes, el desnudo parece que se limitaba exclusivamente al ámbito ritual, como plantean Arrigoni (1985, 72) y Bonfante (1989, 554), pero también hay que tener en cuenta el carácter socializador del mismo en relación con los rituales y prácticas deportivas que vimos en el capítulo precedente.

La socialización a través de la desnudez es erótica, es una forma de atraer a los jóvenes del sexo contrario y se hace en un contexto de aceptación social donde la comunidad o parte de ella está reunida ante el dios que sanciona estas relaciones. Obviamente, que sea en ámbito ritual no es casual. El conjunto de las personas que forman la comunidad controla esas interacciones sociales delante de la divinidad. Vernant ya había visto que los jóvenes participantes de la educación estaban siempre controlados por el “ojo de la ciudad” (VERNANT, 1991, 240). En el ritual, también es el ojo de la divinidad⁷⁸⁹, además del de la ciudad, el que está sobre ellas. Representa un control férreo sobre la virtud y las actividades de los jóvenes de ambos sexos en favor del interés común, no del interés específico de cada familia que muy probablemente participaba también en el concierto del matrimonio, especialmente durante toda la época arcaica. Sólo a finales de esta etapa empieza el Estado a legislar en lo referente a las costumbres matrimoniales, quizás en relación con la política de austeridad de Quilón y, a partir de ahí, endureciendo las políticas como consecuencia de los problemas de oligantropía derivados de los constantes periodos de guerra (NAFISSI, 1991, 104)⁷⁹⁰.

Ana Iriarte pone como ejemplo el uso del velo asociado a la muerte (CAIRNS, 2012, 180), la pérdida, al luto que pone nerviosos a los varones por el dolor expresado

⁷⁸⁹ Hodkinson (1983, 276) y Parker (1989, 162) dicen que el miedo a los dioses es lo que fundamenta la disciplina. Si esto es cierto, la divinización de los *pathemata* tendría como objetivo controlar las pasiones a través de la ritualización de elementos que provocan miedo, como la divinización de *Phobos* y *Aidos* parecen corroborar (RICHER, 2012, 46).

⁷⁹⁰ Remito al lector al pasaje en el que nos referimos a Cinisca donde ya mencionamos el problema de la oligantropía y las distintas fechas que se dan para su origen.

por las mujeres a través del lenguaje de la tela (IRIARTE GOÑI, 2008, 192-194). El desnudo femenino en Esparta es, como el masculino, un control total, tanto de la virtud como de la exposición sexual para fomentar el matrimonio entre ciudadanos. El velo ateniense hace a las mujeres peligrosamente visibles porque expresa dolor sin control masculino mientras que el desnudo espartano expone la vigilancia de la ciudad sobre todos los individuos (CHRISTESEN, 2012, 242) también las mujeres, que evidencian a través de su cuerpo su aceptación de las normas sociales y del consenso de la comunidad (CHRISTESEN, 2012, 224). Por esta razón el desnudo, una vez más, es como un vestido, como el peplo dorio que mencionábamos en líneas más arriba, un símbolo visible de la moralidad y la unidad cívica de las espartanas.

El peplo es castidad y austeridad en el caso de las mujeres adultas, como vimos en líneas superiores, mientras que el desnudo simboliza lo mismo durante la juventud. La diferencia tiene que ver precisamente con la distinción de edad. El desnudo, al ser un elemento de exposición, es una forma de fomentar los matrimonios entre los jóvenes. Las mujeres adultas ya no lo necesitan (DAVID, 2010, 149) porque están casadas, su sexualidad es matrimonial y la atracción que ejercen se limita a su marido. El matrimonio seguramente es la razón por la que Platón propone que las muchachas menores de 13 años hagan ejercicio desnudas y las mayores de 13 lo hagan vestidas (*Leg.*, 833c-d). Al fin y al cabo, en Atenas la edad del matrimonio se encuentra entre los 13 y los 15 años.

Pero esto no significa que las mujeres casadas no tengan erotismo. Las referencias de Aristófanes sobre la fortaleza de los muslos de Lampito (*Lys.*, 77-80), la cita de Íbico llamando a las espartanas *phainomerides* (fr. 339 PMG) y el texto de la *Comparación de las Vidas de Numa y Licurgo* de Plutarco (3,7-9) son representativos del especial erotismo de los muslos en Grecia⁷⁹¹. El caso de Íbico es singular porque es el único que se refiere a las mujeres en sentido genérico, no relacionándolo con la juventud ni con el deporte. Aristófanes sí lo vincula al deporte pero en un contexto donde todas son mujeres casadas. Seguramente aquí se esté refiriendo precisamente al peplo del que habla Íbico y por eso Lisístrata puede ver los muslos de Lampito. Scanlon insiste en la importancia del fetiche de los muslos, diciendo que es más erótica la ropa donde se ven o insinúan partes concretas del cuerpo que el desnudo en sí mismo (2014, 122) porque provoca un deseo voyeurístico (OSBORNE, 1997, 512).

⁷⁹¹ Para el fetichismo de los muslos y las nalgas: vid Duce Pastor (2017, 84-86).

Las muchachas espartanas, en cambio, no insinúan sino que muestran y en un contexto bien delimitado. Ni el vestido deportivo ni el desnudo ritual son insinuaciones sino que se ve realmente el muslo por la falda corta o directamente todo o casi todo el cuerpo. Es la exposición del objeto de interés para el que lo ve que se siente presa del deseo, pero un deseo controlado, tanto por la disciplina recibida por los jóvenes como por la delimitación del ámbito de exposición. Están en la edad de la visibilidad, no de la insinuación, un momento donde muestran las incipientes formas que su cuerpo está adoptando. Además, el lugar más controlable es precisamente el centro de la comunidad, el ágora en el día a día y las áreas sacras en contextos rituales. De esta manera, el deporte y el desnudo se evidencian como actividad educativa, de control, de exposición y de consenso.

Ateneo (13,566e) alude a la costumbre espartana de mostrar a las chicas jóvenes desnudas a sus invitados y también dice (12,602e) que antes del matrimonio eran tratadas como si fueran los jóvenes “favoritos”, es decir, que eran sodomizadas para mantener su virginidad al igual que lo habrían sido los muchachos o también, que se convertían en las “queridas” de las mujeres maduras. Pero estas noticias, según Kunstler, están corrompidas por la forma de pensar del momento en el que escribe Ateneo (siglo III d.C.) y señala que cualquier noticia suya sobre la liberalidad femenina en Esparta era exagerada (1983, 370). Verdaderamente, Kunstler tiene razón al decir que Ateneo exagera, pero lo que sí se resalta en la referencia del autor de Náucratis es el aspecto voyeurístico y erótico de la exposición de las muchachas en Esparta, aunque distorsionando el momento en el que se desnudan o muestran parte de su cuerpo públicamente, que en las demás fuentes se reduce a un contexto ritual.

De hecho, siempre es ritual, pero no siempre es deportivo, como dice Plutarco cuando habla sobre las procesiones de muchachas desnudas delante de los ciudadanos (*Mor.*, 227e13; *Lyc.*, 14,4-8) o sobre la presencia de hombres en ritos femeninos donde danzaban desnudas (Plut., *Lyc.*, 14, 4). Las fuentes que se refieren al desnudo como algo habitual en el entrenamiento diario son todas muy tardías (KYLE, 2014c, 262), salvo si aceptamos que Jenofonte, está utilizando el verbo γίγνεσθαι en la *Constitución de los Lacedemonios* (1,4) refiriéndose al ejercicio completamente desnudas. Viendo el contexto, seguramente se refiera a una forma genérica para referirse al ejercicio, más orientado al tipo de actividades que realizaban que a la forma en la que lo hacían puesto que en ningún momento vuelve a incidir en ello. Propercio dice que no se veía mal que

las mujeres hicieran ejercicio desnudas (3,14,1-4). También Ovidio (*Her.*, 16, 149-152) lo menciona. Sólo Platón se refiere a una necesidad de desnudez diaria en las niñas pero lo dice en la *República* refiriéndose a su Estado ideal (*Resp.*, 457a); todas las demás fuentes especifican los casos masculinos y a las mujeres enseñando los muslos, como hemos visto, o se refieren al desnudo en un ámbito que, si bien puede ser deportivo, está asociado siempre a la ritualidad (DUCAT, 2006a, 235-237; DAVID, 2010, 147).

El mejor ejemplo aglutinante de la visibilidad erótica de las jóvenes y el deporte ritual es precisamente la propia Helena, paradigma de mujer atractiva y ejemplo mítico de la vida de las mujeres espartanas⁷⁹². Raptada en dos ocasiones, la primera de las cuales fue precisamente durante su infancia cuando Teseo y Piritoo la arrebatan de la danza en el santuario de la diosa Ortia (Plut., *Thes.*, 31). Helena es también una divinidad capaz de embellecer (Hdt., 6,61) y es la más bella de las mujeres, característica que heredan de ella las demás espartanas. No sorprende que el ritual dedicado a Helena incluya una carrera femenina (CHRISTESEN, 2012, 223) como medio de formación, embellecimiento y exposición del cuerpo de las muchachas, aunque las fuentes sobre el festival (Teócrito, principalmente) no digan nada relacionado con la desnudez ni con ninguna parte concreta del cuerpo. El hecho de hacer deporte en honor de Helena ya tiene implicaciones que remiten a la belleza sin necesitar de hablar sobre una posible exposición de las muchachas desnudas, que tampoco tenemos que rechazar con rotundidad porque en el verso 23 de su Epitalamio de Helena (*Idyll.*, 18, v. 23) Teócrito dice que corrían “*untadas de aceite como los hombres*”. El uso del aceite estaba ligado a la desnudez en las competiciones masculinas y podría ser que también lo estuviera en las competiciones femeninas, al menos en la carrera de Helena (ARRIGONI, 1985, 72).

En cuanto a la documentación arqueológica, tenemos los espejos, las pequeñas figurillas de bronce y la cerámica ática. Neils interpretó los vasos áticos donde aparecían mujeres haciendo ejercicio o yendo a la escuela. Según Neils, la presencia de estas imágenes en copas áticas tiene que ver con el exotismo que Esparta provocaba en Atenas en el periodo entre los años 403 y 395 a.C. (2012, 154), aunque no necesariamente asociado a imágenes eróticas donde las mujeres aparecen desnudas⁷⁹³, sino más bien a lo extraño que suponía para los atenienses ver a una muchacha haciendo actividades que no

⁷⁹² Vid. el capítulo del culto de Helena en el bloque VI.

⁷⁹³ Probablemente, como la propia Neils dice, estas imágenes representarían a cortesanas (2003, 255-256; 2012, 157).

eran nada habituales en ellas en Atenas. Especialmente interesante es la copa del pintor de Aberdeen donde la muchacha aparece enseñando los muslos situada junto a un varón. La presencia de estrígilos y aríbalos da suficientes indicios para asegurar que todas ellas fueran espartanas en un contexto deportivo (ARRIGONI, 1985, 93; STEWART, 1997, 123, fig. 73; HERMANN y KONDOLEON, 2004, 188, fig. 33; NEILS, 2012, 157)⁷⁹⁴. Tiene especial sentido esta afirmación si tomamos como punto de partida el exotismo que, para Neils, caracteriza este periodo. Esta cerámica puede estar reflejando cierto erotismo provocado por lo exótico de la situación, especialmente si tenemos en cuenta lo que dice Aristófanes sobre la belleza de la espartana deportista Lampito. La visibilidad de los muslos y la presencia de los hombres en la escena podrían haber tenido un componente fetichista asociado a lo extraño de la situación para un ateniense.

La única fuente directamente espartana que tenemos para el asunto son ciertas esculturillas y espejos de bronce que hemos ido mencionando en otras ocasiones⁷⁹⁵. Los espejos representan a muchachas, generalmente desnudas o con *perizoma*⁷⁹⁶. Tenemos también un estrígilo del siglo III a.C. encontrado en Palestrina que Arrigoni relaciona con la carrera de Helena porque no se asemeja en factura a los demás broncecillos etruscos de la zona (1985, 161; *contra* HARRIS, 1972, fig. 43) y tiene una clara asociación con el cuerpo juvenil representado en los espejos. No obstante, hay que tener en cuenta que la mayoría de los espejos laconios son del siglo VI y principios del siglo V a.C., momento en el que tienen su máxima expansión, al igual que la cerámica de mejor calidad (ROLLEY, 1983, 99), mientras que este estrígilo es de finales del siglo IV o principios del siglo III a.C. Podría estar reflejando la evolución técnica de los broncecillos pero sigue siendo un objeto poco habitual sin paralelos en la Esparta del siglo III a.C.

En cuanto a los espejos, lo más remarcable es que los cuerpos de las muchachas representan una adolescencia incipiente (SCANLON, 1988, 191; POMEROY, 2002, 27)⁷⁹⁷. El pecho está poco desarrollado, las caderas no están demasiado marcadas y la

⁷⁹⁴ Cf. Bérard que dice que estas escenas en cerámica solo tienen connotaciones humorísticas (1986, 201) y las escenas de baño, concretamente, reflejan un ideal de salud y belleza femenina (1986, 199)

⁷⁹⁵ Praschniker (1912, 219-252), Langlotz (1927, 86-87) y Keene (1981, 46,48) dicen que son espejos de factura laconia. *Contra* Richter que acepta influencia laconia pero dice que no tienen por qué ser espartanos y que podrían ser corintios (1938, 344). No obstante, el desnudo remite a Laconia porque no hay casos similares de fuentes que se refieran a mujeres desnudas fuera de esta región, salvo el caso de la *Arkteia* ática y sólo en materiales arqueológicos encontrados en el propio sitio de Brauron, no fuera del mismo con un carácter público, como sí ocurre en Esparta.

⁷⁹⁶ Vid. Figs. 44 y 45 para ver las características comunes entre los espejos.

⁷⁹⁷ *Contra* Cepeda Ruiz (2006, 311) que cree que la escasez de curvas de los cuerpos tiene más que ver con la necesidad de que el mango sea cómodo a la hora de sujetarlo, aunque hay ejemplos que contradicen esta

forma general del cuerpo insiste poco en las curvas femeninas (SCANLON, 1988, 194-201). Scanlon (1988, 191) y Golden (1998, 128) proponen que fueran atletas⁷⁹⁸. Defienden que los elementos que otros asocian al ritual han aparecido en forma de ofrendas hechas por atletas a divinidades en la propia Esparta o representan algo asociado al lugar donde hacen ejercicio (SCANLON, 1988, 194-196), como las tortugas y ranas que vimos en el capítulo donde hablábamos sobre los ritos deportivos y el lugar donde se encontraba el *dromos*. No obstante, la presencia de crótalos y de ciertas cintas parece relacionar algunos de estos espejos con cantos y danzas más que con carreras, como planteó Richter (1938, 343) teniendo en cuenta el texto de Plutarco donde habla de las procesiones de muchachas desnudas (*Lyc.*, 14, 2-4). Existe una relación entre deporte y canto, como vimos cuando nos referimos al carácter agonístico del *Partenio del Louvre* y en el rito de Helena, especialmente cuando ambos se unen en el ritual, por lo que es posible que sean atletas y danzantes⁷⁹⁹ en momentos diferentes del mismo ritual o bien sean unas ofrendas que no caracterizan un rito concreto sino la estructura de varios ritos femeninos de juventud en Esparta.

La desnudez, por tanto, tiene que ver también en los bronce con el culto, tanto si son ofrendas dedicadas a Afrodita (RICHTER, 1938, 343-344), como si son ofrendas dedicadas a otras divinidades, como Helena o Ártemis (ROLLEY, 1977, 130). Por la juventud de las muchachas representadas estos objetos podrían remitir a Ártemis o a Helena. Son dos divinidades presentes en los momentos prematrimoniales, especialmente Ártemis, porque Helena está en ambos instantes de la vida de las muchachas, en los cultos prenupciales (la carrera) y como mujer casada (el culto del *Menelaion*), pero Ártemis remite normalmente al momento anterior al matrimonio, aunque en ocasiones también acompaña el ciclo femenino completo.

Apareció un crótalo dedicado a Ártemis Limnátide con inscripción (FRÄNKEL, 1876, 32-33⁸⁰⁰; GENGLER, 2009, 59-61) que podría indicar la asociación de los crótalos con esta divinidad y con los rituales en los que la danza tiene un papel relevante, como el de Ártemis Cariátide⁸⁰¹. No obstante, no es el único rito donde están presentes los crótalos

hipótesis porque las que están completamente desnudas alcanzan alguna de las manos o las dos con los crótalos o frascos de perfume.

⁷⁹⁸ *Contra* Stafford (2005, 97) que las considera danzantes.

⁷⁹⁹ Sobre las danzas *vid.* capítulo “El nexo sentimental: música, danza e interpretación” en el bloque III.

⁸⁰⁰ La inscripción es *IG V*, 1, 1497. El objeto desapareció en la II Guerra Mundial (GENGLER, 2009, 59, n. 17)

⁸⁰¹ *Vid.* capítulo “Ártemis” del bloque VI donde me refiero a estas danzas.

en Laconia, como plantea Gengler (2009, 60) refiriéndose a los ejemplares dedicados a Ortia (DAWKINS, 1929, 279, CC 24-28) y a Atenea Calcieco (LAMB, 1924-1927, 86) y por las representaciones en bronce del santuario de Ortia en las que las mujeres vestidas llevan crótalos en las manos (Fig. 29). En el espejo de Amiclas (FIG. 7) y en el del *Metropolitan Museum of Arts* de Nueva York (FIG. 8) tocan los crótalos, lo que indica que el desnudo y la música tienen un papel relevante en los cultos femeninos de juventud, no necesariamente en un rito en concreto sino dentro de la semántica de todos los ritos donde participan *parthenoi*.

Sí parece más concreto como ofrenda asociada a cierto culto un espejo donde la muchacha lleva algo similar a un frasco de aceite o a una bolsa que cuelga en su mano izquierda (FIG. 9). En este último caso, existe una vinculación directa con el deporte si lo que lleva lo interpretamos como un frasco de aceite, quizás en relación con los cultos de Helena o Dioniso⁸⁰². En uno de los dos espejos de Esparta (FIG. 12) la muchacha parece llevar una fruta y en el del *Metropolitan Museum of Arts* que acabamos de citar parece que en la otra mano lleva algo dentro del puño que podría ser un fruto, como también sostienen algunas figuras femeninas en bronce encontradas en la Acrópolis y en el santuario de Ortia. Fitzhardinge las ve como representaciones de la divinidad, quizás porque llevan una especie de corona en la cabeza (1980, 96), pero todo parece indicar que son mujeres jóvenes porque en las imágenes de Ortia la diosa suele representarse alada, como el propio Fitzhardinge dice al hablar de una crátera de bronce donde aparece la divinidad flanqueada por leones (1980, 108-109). Por tanto, seguramente son representaciones de oferentes, de ahí la similitud de las imágenes en los distintos santuarios. Quizás la fruta tenga una vinculación con la virginidad o con el fin de la misma, lo que remite a los cultos de Helena en Platanistas, Ártemis o Kore a través del mito de su raptó por parte de Hades, o incluso Ártemis y Atenea, las dos diosas vírgenes. Tampoco hay que obviar la posibilidad de que las ofrendas no estén directamente asociadas con divinidades concretas sino más bien con el rol del oferente ante la divinidad, lo que indicaría que las frutas tienen que ver más con la oferente en sí misma que con la divinidad a la que se ofrece. Esta posibilidad es muy probable si tenemos en cuenta la variedad de lugares donde han aparecido los diferentes bronce.

⁸⁰² Vid. capítulos dedicados a ambas divinidades en el bloque VI.

Por otro lado, tenemos el caso del espejo de Hermione (FIG. 14) donde parece que lleva algo en una de sus manos pero no es esférico sino alargado por la posición del puño situado en vertical, como si se hubiera perdido una lanza, o un espejo o algo similar. De la misma manera, otra figura con el mismo tipo de cuerpo, con las curvas poco marcadas y completamente desnuda, sitúa su mano derecha en la misma posición que la muchacha de este espejo, mientras que la otra la mantiene extendida hacia delante (Fig., 28; FITZHARDINGE, 1980, 101, fig. 131).

Como ya mencionamos en líneas superiores, no hay que rechazar la posibilidad de que los distintos espejos, como los objetos que llevan las representaciones, sean una ofrenda relativamente común de las muchachas adolescentes pero no vinculada a una divinidad en concreto. Sabemos que muchas ofrendas aparecen indistintamente en varios santuarios, como ocurre con las encontradas en el de Ortia y en el Meneleo⁸⁰³. Asimismo, si nos atenemos al culto, muchos de las interpretaciones del rito se repiten. Carreras femeninas había al menos en dos ritos y danzas y cantos también eran elementos comunes de gran cantidad de cultos lacedemonios como las Jacintias de Amiclas, donde apareció precisamente uno de estos espejos donde la muchacha está tocando crótalos (FIG. 7), las danzas de Ártemis Cariátide en la frontera con Arcadia, el coro en honor de Helena, etc. Con lo cual, es posible que no haya que ver los espejos como una ofrenda asociada a una divinidad en concreto sino como un elemento caracterizador, quizás, del estatus de la joven oferente. Al fin y al cabo, espejos de tal calidad no son elementos que hayan aparecido en grandísimas cantidades en ningún lado, y menos en Laconia a pesar de ser el lugar de origen.

Por otro lado, la presencia de *perizoma* en unos u otros casos no parece mostrar ningún tipo de distinción estilística que marque una diferencia temporal entre un supuesto momento en el que se usaba y otro en el que no. Hay una diferencia concreta y es que las que llevan algo en las manos están completamente desnudas (FIGS. 7, 8, 9, 10, 12, 14) mientras que las que sostienen en las manos y la cabeza el espejo, llevan *perizoma*. Es llamativo porque las que llevan objetos en las manos también tienen una cinta que les cruza el pecho en varios casos y llevan un collar al cuello (FIGS. 7, 8, 12, 16). Sólo hay dos casos donde está completamente desnuda, no lleva collar y se lleva las manos a la cabeza (FIG. 13) o al espejo que sostiene (FIG. 15).

⁸⁰³ Ya lo vimos en lo referente a los caballos o las coronas o guirnaldas.

La primera de la que hablamos probablemente está influida por el estilo de las islas (CONGDON, 1981, 147) como el espejo del Hermitage⁸⁰⁴ con el que coincide en una cronología tardía (de principios del siglo V a.C.). El otro caso es más complejo porque se data a mediados del siglo VI a.C. (CONGDON, 1981, 130; HERFORT-KOCH, 1986, 98; STIBBE, 2007, 42) cuando el resto de los espejos con muchachas desnudas presentan el pelo recogido o semirecogido, el collar y la cinta en casi todos los ejemplos⁸⁰⁵. En este caso, la muchacha lleva el pelo suelto pero con una pequeña corona, como el espejo del Louvre (FIG. 17) y el que lleva perizoma (FIG. 1) aparecido en Egina. A pesar de la similitud con este último de Egina, el de Berlín y el del Louvre parecen claramente laconios mientras que el aparecido en Egina seguramente tenga influencia laconia pero sea una fabricación local. La diferencia cronológica (el del Louvre es del 560-550 a.C., el de Berlín en torno al 540 a.C. y el de Egina en 520 a.C.) seguramente indique influencia laconia en el espejo pero separe semánticamente los laconios del egineta. Es más, la presencia del egineta en contexto funerario indica un significado algo diferente al de los espejos laconios que parecen tener más que ver con ritos de otra índole, aunque tampoco lo podemos asegurar porque no conocemos el contexto arqueológico de estos espejos.

El espejo de Berlín seguramente tenga una relación más cercana con el del Louvre (FIG. 17), el de Hermione, hoy en Munich (FIG. 14), y los de Nueva York (FIGS. 8, 9) en los que las muchachas están situadas sobre una tortuga, un león o sobre una rana. En el del Louvre el espejo parece sostenerse sólo en la cabeza pero en los demás se sostienen con unas sirenas, con grifos o con esfinges (FIG. 11). El más cercano cronológicamente al de Berlín es el de Munich, datado en la misma fecha, y los de Nueva York se alejan en 20 y 40 años respectivamente. Todos estos animales remiten a contextos rituales aunque poco podemos saber. Generalmente se tiende a pensar en estos seres míticos en relación con el mundo funerario⁸⁰⁶ pero la sirena en Esparta tiene mucho que ver con los coros, como vimos en el Partenio del Louvre, y las esfinges y las mismas sirenas aparecen comúnmente en la cerámica (FAUSTOFERRI, 1986, 122) asociada a figuras a caballo o

⁸⁰⁴ Podríamos considerar dentro de este grupo el espejo del Hermitage (FIG. 18) donde aparece también completamente desnuda, sin adornos y con las manos hacia la cabeza pero parece que tiene elementos de varios estilos, como dice Congdon (1981, 145-146), con lo cual, no nos atrevemos a proponer que sea un caso laconio. Además, por la datación a principios del siglo V a.C. parece que se sale temporalmente de los límites cronológicos de la mayoría de los espejos.

⁸⁰⁵ *Vid.* FIGS. 44 y 45.

⁸⁰⁶ Un ejemplo para el Peloponeso es el estudio de Kokkorou-Alevras sobre las esculturas funerarias (2009). Primeros los leones, las sirenas y las esfinges pero en Esparta sólo los relieves heroicos que no aparecen en el resto del Peloponeso.

incluso en simposio representados en copas de gran calidad⁸⁰⁷, lo que podría estar haciendo referencia al ámbito aristocrático⁸⁰⁸ por una posible connotación erótica de estas figuras (FAUSTOFERRI, 1986, 122). También puede tener un significado heroico, aunque los famosos relieves lacedemonios tienen normalmente representaciones de serpientes (PAVLIDES, 2011a, 555). De la misma manera, los leones aparecen en Grecia muy a menudo asociados con lo heroico aunque también con lo funerario (MARKOE, 1989, 90ss, 109ss). Todo esto apenas aporta información precisa por la ambigüedad de la relación entre las figuras femeninas y los animales asociados, a no ser que queramos relacionarlos con una divinidad en concreto, como hace Rolley (1977, 130) que los vincula con Ártemis por la iconografía de Ortygia que remite a la *potnia theron*. En este sentido, la presencia de otras tortugas en el santuario de Ortygia (DAWKINS, 1929, pl. 80a) podrían estar vinculando los espejos con la divinidad de Limnai.

Por sí solos los animales representados dicen más sobre las preferencias iconográficas de los espartanos que sobre el significado de los espejos y la simbología. No obstante, en contexto con los otros elementos que se representan sí lo tienen. Todo parece indicar que el collar sí es un elemento más o menos común en la simbología y es muy extraño que no lo lleve el espejo de Berlín. El otro caso proveniente de Esparta (FIG. 13) parece muy influido por el estilo de islas y probablemente esta sea la razón de que no lleve los accesorios ni tampoco adopte la postura habitual del resto.

Los animales, tanto míticos como reales, aparecen en casi todos los espejos. Los animales reales suelen estar bajo los pies de las muchachas y los míticos sosteniendo el espejo. Coinciden con la mayoría de espejos que llevan también collar y la cinta, salvo las excepciones de las que hemos hablado.

La cinta al pecho tampoco la llevan ni el del Louvre ni el de Munich (FIG. 14), precisamente uno de los más antiguos y otro de mediados del siglo VI a.C.. La posibilidad de que sea un elemento añadido al culto en momentos posteriores debemos rechazarla

⁸⁰⁷ Vid. Stibbe (1972a).

⁸⁰⁸ Hay que tener en cuenta que el ámbito funerario laconio se conoce muy mal y tenemos muchos materiales descontextualizados (COUDIN, 2012, 88). Apenas tenemos tumbas completas y parece que el ajuar de las pocas que hay no es muy suntuoso en cuanto a las ofrendas, al menos desde que acaba el siglo VIII a.C. cuando se produce una reducción drástica de los elementos suntuosos en las tumbas (PAVLIDES, 2011a, 552-554). No obstante, gracias a estudios iconográficos parece que los temas preferidos suelen ser de tipo aristocrático. Vid. Faustoferri (1986) y Pipili (1998, 82-96).

porque el otro espejo conservado en Berlín (FIG. 16), datado a principios del siglo⁸⁰⁹, sí lleva todos los ornamentos habituales. La falta de este elemento en estos casos parece indicar que no era indispensable para el desarrollo del culto aunque sí bastante habitual.

Es posible que el hecho de que estén desnudas o no tenga que ver con el momento concreto del ritual y no tanto con distintas edades de las muchachas ya que todas están representadas durante la adolescencia incipiente. Las que sólo llevan *perizoma* probablemente estén más vinculadas al momento de la carrera por su asociación con Atalanta (SCANLON, 2002, 130)⁸¹⁰ mientras que las demás van “vestidas” sólo con los complementos que caracterizan su papel en el ritual. Algunos de estos complementos parecen remitir al lujo, como los collares o las coronas o cintas en la cabeza. Quizás tengan que ver con la victoria en la carrera o, más bien, con la superioridad social representada a través del desnudo como símbolo de virtud aristocrática. Esto podría tener mucho que ver con una reinterpretación de la distinción social arcaica, visible en el *Partenio del Louvre*, pero en el siglo VI a.C. usando el desnudo como reflejo del virtuosismo y de la castidad de las muchachas de la aristocracia que ejercen un papel dominante en el ritual. La datación de los espejos en el siglo VI a.C.⁸¹¹ favorece una interpretación en este sentido, como una forma de mostrar de manera más visible la superioridad aristocrática en todos los ámbitos, también en el ritual. Además, se ajusta bien a la comprensión del desnudo como elemento distintivo de la aristocracia del siglo VI a.C., como vimos en líneas superiores.

La cinta es muy difícil de explicar, pero seguramente forme parte de un discurso simbólico de ciertos objetos específicamente vinculados al canto o al momento concreto de la ofrenda. Según Scanlon, la cinta podría ser el lugar donde cuelgan el premio por su victoria en el *agon* (2002, 130) porque otra de las figuras similares lleva lo que parece un frasco de aceite en la mano (FIG. 9). Sin embargo, la ausencia de este elemento en alguna de ellas, parece indicar que no es algo estrictamente necesario para realizar el ritual o bien

⁸⁰⁹ Aunque sea de factura provincial imitando a los espejos laconios (CONGDON, 1981, 128) lo consideramos por la fecha porque si es una imitación el artista probablemente esté usando modelos canónicos laconios con el fin de parecerse lo más posible.

⁸¹⁰ Aunque aquí no lleva ninguna sujetador, es interesante la apreciación de Stafford que considera que esta prenda es característica de Atalanta sólo cuando lucha o va a luchar y en las danzantes del simposio (2005, 99-101). Hasta el siglo IV a.C. no hay un erotismo asociado a esta prenda según este autor (2005, 108). ¿Es posible que con el *perizoma* pase algo similar?

⁸¹¹ Vid. Congdon, (1981); Stibbe, (2007, 17-102). Especialmente el último donde hace una recopilación de los bronce femeninos laconios. También Fitzhardinge (1980, 90-118) es interesante en un sentido más generalista porque compara figurillas de bronce muy variadas.

que están en momentos diferentes del ritual, antes y después de la ofrenda. Es más probable que tenga que ver con el traslado de elementos para el ejercicio por la presencia del frasco de aceite en la mano de la del *Met.* y porque la más antigua de Berlín (FIG. 16), lleva algo sujeto a la cinta del pecho que parece un frasco. No obstante, en las demás parecen bolsitas pequeñas, medias lunas que son difícilmente distinguibles (FIGs. 9, 12, 19) o no llevan nada colgando del arete (FIG. 11), lo que podría estar remitiendo a la presencia de amuletos protectores durante una parte especialmente relevante del ritual, quizás la ofrenda. Otra opción es que este objeto remita a un elemento de un culto concreto o a un simple objeto de adorno más.

La de Hermione tiene un elemento que la caracteriza como oferente y es la postura de sus manos, en una parece llevar algo que no se puede ver y en la otra no lleva nada pero tiene cerradas las manos y estirados los dedos índice y corazón, apuntando en posición vertical como si quisiera decir algo. El problema es que no sabemos qué quiere decirnos, pero es probable que tenga algo que ver con la gestualidad cultural por el desnudo de la muchacha, la presencia de las sirenas a su lado y el collar. Si aceptamos que está en la misma línea que los demás espejos, no habría que dudar de que es un gesto ritual, especialmente si lo comparamos con el espejo casi completo del Museo de Esparta (le faltan los pies) (FIG. 12) donde la muchacha lleva la cinta con un arete para colgar algo⁸¹², un objeto esférico en una mano (¿una fruta?) y otro objeto en la otra, sostenido sólo con los dedos índice y pulgar y de difícil identificación. El collar es muy parecido al de la de Hermione y el peinado también es similar, lleva una cinta que empieza en la frente y que se entrecruza a lo largo de la melena dando lugar a un semirecogido en el que el pelo está suelto pero sujeto. Una de las de Nueva York (FIG. 9) también lleva objetos en las manos. Su mano izquierda la levanta empuñando algo mientras en la otra cuelga otro objeto, quizás una flor de loto como dice Stibbe para el de Dresde (Fig. 19; STIBBE, 2007, 43)⁸¹³. En los casos de la de Amiclas (FIG. 7) o la de la rana de Nueva York (FIG. 8) llevan crótalos que también remiten a un momento del ritual. Todo ello indica que seguramente sean oferentes y no diosas, como planteó Zimmer (1987, 12) respecto a la más conflictiva, la de Berlín (FIG. 15) a la que ve como Afrodita o como una danzante de la diosa (1991, 23). La hipótesis no es descabellada por las diferencias evidentes con el resto de los espejos, aunque la presencia de la tortuga y la forma del

⁸¹² Igual que la de Viena (FIG. 19).

⁸¹³ Otro bronce que representa a una muchacha desnuda lleva una flor en la mano (FIG. 27).

cuerpo parece indicar un significado común para todos, a pesar de las diferencias específicas. Además, en Esparta a las diosas no se las representa desnudas, como ocurre con Afrodita en otros lugares, por ejemplo, en una tumba de Atenas donde aparecieron varias figuras de marfil de una diosa desnuda⁸¹⁴.

En el caso de las que llevan *perizoma* lo que parece reflejar es su supuesta igualdad durante la carrera. No hay ningún elemento de ostentación en estas figurillas, sólo quizás es posible ver bordados en algunos *perizomas*. A esta escasez de elementos de adornos hay que añadir que las muchachas con *perizoma* sostienen el espejo con sus manos y llevan también el pelo suelto frente a las desnudas que tienen el pelo recogido, a veces con coronas, cintas o finamente trenzado⁸¹⁵. El pelo suelto y el *perizoma* parece señalar este grupo como iguales o similares en la carrera, frente a las que llevan los elementos de ostentación y hacen la ofrenda desnudas, exponiendo su preeminencia y su belleza de la manera en que lo hacían en el partenio. Stibbe planteó que el pelo en realidad lo que estuviera diferenciando fuera a las mujeres casadas de las solteras (2007, 25), aunque parece poco probable si tenemos en consideración que la forma del cuerpo es igual en los dos grupos.

Frente a estos espejos caracterizados por el desnudo de las muchachas, hay otras figurillas mucho más conocidas que representan muchachas corriendo. Al menos es la idea más generalizada hoy en día, a pesar de que haya algunos autores que sostienen que son danzantes y no corredoras (POMEROY, 2002, 12)⁸¹⁶. Hay 6 de estas figuras, una de ellas en el *British Museum* de Londres (FIG. 21), otra de procedencia desconocida⁸¹⁷, otra en el Museo Nacional de Atenas (FIG. 23) aparecida en Dodona, otra en Palermo (FIG. 24), otra en Delfos (FIG. 25) y, finalmente, la que apareció en la propia Esparta (FIG. 27), precisamente la peor conservada. Todas ellas llevan un *chiton* corto salvo la de Palermo, que se levanta el vestido para no tropezar. Esta última recuerda a las figuras de

⁸¹⁴ La tumba es del Geométrico y las figuras tienen una fuerte influencia próximo oriental (LANGDON, 1984, 171; COLDSTREAM, 2003, 108; BÖHM, 157; VALDÉS GUÍA, 2005a, 4). Seguramente también hereda de ésta la vinculación con la guerra (MARINATOS, 2000, 2ss).

⁸¹⁵ La excepción del grupo de figuras desnudas es la del Museo de Esparta (FIG. 13) que no lleva la cinta, ni collar, ni nada en las manos pero sí tiene el pelo recogido.

⁸¹⁶ Si lo comparamos con otras esculturas, por ejemplo, la danzante aparecida en el santuario de Apolo Lidio en Metaponto (*Antiquarium*, N. inv. 31192), parece más claro que lo que vemos aquí son corredoras y no tanto danzantes. Normalmente en la danza se hace más hincapié en la expresividad mientras que estas figurillas parecen expresar velocidad.

⁸¹⁷ La Imagen aparece en Wünsche *et al.* (2004, 282), desgraciadamente, no se dice la referencia del museo donde está, aunque lo relacionan directamente con los Juegos Héreos de Olimpia (2004, 283).

una hidria etrusca que cita Arrigoni (ARRIGONI, 1985, 165, tav. 12) donde las muchachas elevan su brazo derecho al correr.

La diferencia respecto a la figura de Palermo es que esta se sostiene el peplo con el que corre mientras que las otras lo llevan atado de tal manera que no les moleste al correr. La de Palermo, además, vuelve la cabeza como la primera de la hidra del Vaticano, lo que podría estar indicando que la figura representa a una muchacha que corre en cabeza y mira hacia atrás para ver la distancia de las que la siguen. De la misma manera, la figura del Museo Británico y la de procedencia desconocida también vuelven la cabeza aunque su movimiento de brazos no parece tan violento, no obstante la zancada es larga y todas ellas se sostienen el vestido, la de Palermo con la mano derecha y las demás con la izquierda.

La única que no vuelve la cabeza atrás es la figura aparecida en Dodona, aunque su brazo se extiende hacia atrás mostrando el momento del impulso mientras corre. La del Museo Británico y la otra desconocida mueven sus brazos derechos hacia adelante y la de Palermo tiene el brazo en un ángulo de 90 grados delante del cuerpo. Frente a éstas, la expuesta en el Museo de Esparta tiene los brazos en jarra y las manos sobre los muslos, no se sujeta el vestido como la de Dodona que lo hace para correr más cómoda (SPEARS, 1984, 36). La que nos falta por mencionar es la única de la que no tenemos el cuerpo completo, aparecida en Delfos, que tiene ambos brazos hacia adelante con los puños cerrados, bien porque está iniciando el impulso de una carrera (ARRIGONI, 1985, 158), o bien porque esté en medio de una danza. Parece más factible el primer caso por los puños cerrados que podrían asemejarse a la posición de otras figurillas similares como el pequeño bronce de un hoplita en marcha de Palermo⁸¹⁸, aunque no es fácil de discernir por su diferencia respecto de las demás en la colocación de los brazos y porque no tenemos la parte inferior del cuerpo. No obstante, los brazos tienen la misma posición en jarra que la corredora del Museo de Esparta, que parece tener los puños cerrados, aunque ha llegado a nosotros suficientemente deteriorada como para poder aceptarlo con rotundidad. Otra diferencia es que esta última tiene los brazos bajados mientras que la de Delfos los tiene frente al cuerpo.

En cuanto a la posición de las piernas, todas ellas tienen la pierna derecha retrasada y la izquierda adelantada, mostrando la zancada de la carrera. No obstante, el apoyo

⁸¹⁸ M. Archeologico Nazionale, Palermo, N. Inv. 8239. En Rolley (1983, 126).

cambia. La del Museo Británico está en el momento en el que el pie trasero empieza a dejar de estar en contacto con el suelo y el delantero toca con los dedos el suelo. Muy parecida es la postura de la esculturilla de procedencia desconocida, aunque esta última parece apoyar el pie delantero primero con el talón, más acordemente con la forma de correr natural. El pie trasero está abandonando el contacto con el suelo y sólo lo toca con la punta. La de Dodona apoya ambos pies firmemente, aunque el de detrás levanta levemente el talón, como en el caso de la figura de Palermo que, por la posición del brazo y lo exagerado de la zancada parece intentar dar una sensación de rapidez incluso mayor. Igual que estas dos últimas, la figura de Esparta presenta una posición de las piernas similar.

Si analizamos el vestido de esta última, parece similar al de la corredora espartana de Dodona (ARRIGONI, 1985, 158): corto sobre la rodilla, sujeto sobre los dos hombros, seguramente cosido, cayendo levemente sobre los brazos en una manga corta y con un cinturón que ajusta el vestido a la cintura. El de Palermo, en cambio, es un peplo, seguramente sujeto con fíbulas que se dejan ver difícilmente y largo hasta los pies, lo que obliga a la corredora a levantárselo para correr cómodamente. Este último es el modelo de vestido más normal de todos los que llevan estas corredoras. En la época en la que se datan todas ellas, el siglo VI a.C., es raro ver cualquier representación de mujeres con un vestido corto en Grecia. Obviamente, esto tiene mucho que ver con la imagen que dan los atenienses de las espartanas mostrando sus muslos y demostrando así su falta de castidad. No obstante, en el imaginario espartano parece que el vestido corto remite simplemente a una idea pragmática: con el vestido corto es más fácil correr, no hay obstáculos que puedan provocar una caída.

También corto es el vestido que llevan la corredora del Museo Británico y la de procedencia desconocida. La diferencia principal es que estas dos llevan un *chitoniskos* sujeto sólo a uno de los hombros, lo que provoca que el otro deje al descubierto el pecho de las corredoras. Este caso ha sido el más estudiado porque se corresponde con el vestido que describe Pausanias para los Juegos Héreos de los que hablamos ya en su momento (Paus., 5,16,3):

*“Y corren de esta manera: su cabello está suelto, la túnica les llega un poco por encima de la rodilla, y muestran el hombro derecho hasta el pecho”*⁸¹⁹.

⁸¹⁹ Trad. M^a Cruz Herrero Ingelmo (1994).

El texto describe la túnica que llevan estas dos muchachas y también la Corredora Vaticana. ¿Existe una relación entre los *Heraia* y las esculturas espartanas? ¿Quizás estas en concreto no son laconias sino imitaciones? ¿Qué relación hay entre el Epiro, donde apareció la del *British Museum*, y los Juegos Héreos? En el primer caso, parece que la hipótesis de Scanlon que planteamos por la posible relación entre Olimpia y Esparta en el siglo VI a.C. tiene más peso si tenemos en cuenta este bronce. No obstante, el lugar donde se encontró es problemático porque podía indicar que es un objeto de importación ofrecido allí, o que estamos ante una imitación fabricada en la zona y no es laconio. Hoy en día no se puede saber más porque no hay otro paralelo aparecido en esa zona, el más cercano es el de Dodona, que sabemos que es laconio clarísimamente y está ofrecido directamente a la divinidad, quizás como objeto de importación o como ofrenda de una espartana en Dodona, cosa que es relativamente habitual para el caso masculino porque hay varios bronce de un tamaño similar donde se representan soldados lacedemonios.

Aun si asumimos que el del Museo Británico forma parte de las ofrendas generalizadas de los espartanos en Dodona y que apareció más al norte por otras razones, hay un elemento que es extraño, el vestido que lleva. Está claro que existe algún tipo de vinculación con los *Heraia* tanto en esta como en la de procedencia desconocida porque no tenemos ningún otro paralelo similar. Quizás tenga que ver con las relaciones entre Esparta y Olimpia que proponía Scanlon y que estuviera hecha para ser ofrecida en Dodona pero que por cualquier casualidad acabara como ofrenda en otro santuario. No lo podemos saber, obviamente, pero es interesante para el discurso que hemos ido desarrollando sobre el vestido la hipótesis de Serwint sobre la relación de este *chitoniskos* con el *eksomis* de los corredores, algunos guerreros y otros atletas (SERWINT, 1993, 417). Esta autora considera que el sentido de que llevaran un vestido masculino las corredoras de los *Heraia* tenía un carácter iniciático vinculado a la inversión de roles de manera similar a lo que ocurría con el rito matrimonial espartano en el que las muchachas se travestían (SERWINT, 1993, 417-421). La hipótesis de Serwint acierta en que probablemente el *chitoniskos* tenía un sentido ritual puesto que no aparece en otros ámbitos fuera de la carrera de Hera y de un contexto lacedemonio⁸²⁰ también asociado con el deporte y los ritos, seguramente directamente relacionado con los Juegos Héreos

⁸²⁰ Es muy llamativa una figura que publica Stibbe (2007, 77, N. 47, taf. 10, 1) donde aparece una amazona con la misma postura y una factura muy parecida a la de las corredoras espartanas. Sabemos con seguridad que es una amazona por la piel que lleva en el cuerpo y el casco, pero la postura es prácticamente idéntica a la de la corredora del *British Museum*. Quizás debamos entenderla como un adorno de un trípode, como hace Stibbe (2007, 77) sin conexión semántica, sólo estilística, con la corredora del *British Museum*.

por el pecho descubierto. Pero en el contexto lacedemonio el vestido corto de los demás bronceos no parece tanto un ritual de travestismo⁸²¹ como una forma de vincular a las mujeres con las actividades masculinas, como hemos visto en líneas superiores, enfocado especialmente en el ámbito deportivo que no es siempre ritual. El objetivo simbólico de estos vestidos en Esparta es mostrar a la mujer como un individuo similar al varón en virtudes de la misma manera que es similar en ciertas actividades públicas y en el respeto a la ley. Es probable que en Olimpia además adquiriera un carácter iniciático por el sentido local del rito, pero para las espartanas no debía ser tan extraño un vestido corto para correr puesto que los otros ejemplares reflejan precisamente la presencia de este tipo de vestido en actividades deportivas similares. El desnudo sí parece estar mucho más constreñido al ámbito exclusivamente ritual, pero no tanto el *chiton* corto, probablemente también usado para la actividad deportiva diaria.

Ahora bien, si el vestido corto es un elemento pragmático y para las mismas fechas tenemos los espejos donde aparecen muchachas desnudas, ¿por qué estas últimas llevan vestido? Si nos fijamos bien en el cuerpo de las corredoras, el cuerpo presenta un pecho algo más marcado que en los espejos y la cintura es más estrecha frente a una cadera más prominente. Sólo uno de los espejos, el más antiguo precisamente⁸²², parece remarcar más la cadera y la cintura, algo mal conservado del Museo Arqueológico Nacional de Atenas (FIG. 2) que también enfatiza mucho los muslos, como los de los demás espejos donde los muslos de las muchachas se asemejan a los de los *kouroi* arcaicos, redondeados y bien definidos. Sólo hay uno donde la musculatura está más trabajada en los brazos que en los muslos, es un espejo hoy localizado en Trento, en el *Museo Provinciale d'Arte* (FIG. 4), en los demás, la musculatura de los muslos y la de los brazos está trabajada muy detalladamente. El cuerpo, sin embargo es bastante recto, con escasa diferencia entre la

⁸²¹ En Esparta la única ceremonia claramente de travestismo es el rito matrimonial, considerado por muchos autores como un rito iniciático femenino de cara al matrimonio (DEN BOER, 1954, 228; PERENTIDIS, 2006, 145; CARTLEDGE, 1981, 94), quizás más cercano en este sentido al sentido prenupcial que se da a la carrera de Hera. En Esparta parece que el carácter transicional de los ritos deportivos de la adolescencia no se ve tanto en el travestismo, que no es tan obvio como en el rito matrimonial, sino en el desnudo de las más jóvenes. Otros también ven el travestismo femenino del matrimonio como un rito en el que se busca que el paso de la homosexualidad pederástica a la heterosexualidad matrimonial no sea traumático (CHRISTIEN y RUZÉ, 2007, 108; KUNSTLER, 1987, 40; DEVEREUX, 1968, 76; POMEROY, 2002, 43), como podría ser el rito de Cos donde el que se traviste a la espera de la esposa es el marido (CANTARELLA, 1987, 81; AMENT, 1993, 16). En Argos también hay un ritual de travestismo, la *Hybristika*, donde hombres y mujeres se ponen los trajes del otro género, probablemente como una forma de renovar la comunidad y de revertir los roles sociales tradicionales (VALDÉS GUÍA, 2005b, 114). También el caso del travestismo de héroes mitológicos como Heracles o Teseo se entiende desde el punto de vista del paso a la vida adulta (LORAUX, 1991, 130-133).

⁸²² Entre 625 y 600 a.C. según Stibbe (2007, 35) y 620-600 a.C. según Congdon (1981, 127).

cintura y la cadera y con el pecho poco desarrollado. Quizás la diferencia de vestido tenga que ver con las distintas fases de edad, como ha parecido evidenciarse en estudios de las cerámicas de la *Arkteia* ática donde las muchachas vestidas estarían representando una fase de edad temprana frente a las desnudas que estarían más cerca del matrimonio (KAHIL, 1977, 97). Perlman considera que es al revés, las desnudas estarían en el inicio de la pubertad y las vestidas serían muchachas de mayor edad (2011, 121) aunque, como bien apunta Scanlon, es imposible identificarlo porque no hay una clara diferenciación de edad entre las participantes en la *Arkteia* (2002, 149). En cambio, en el caso de los bronce de corredoras laconias, sí parece que las muchachas vestidas tienen un cuerpo adulto más definido, con las curvas más marcadas que en los espejos. Quizás la diferencia principal entre estos bronce y los espejos sea la edad de las representadas. Como planteamos en capítulos precedentes, es probable que las mujeres espartanas siguieran haciendo deporte una vez casadas, por lo que no habría que rechazar la posibilidad de que estuviera representando a mujeres ya casadas o en una edad muy cercana al matrimonio.

En definitiva, el discurso que muestran estas pequeñas figurillas y los espejos en comparación con las fuentes literarias permite concluir que se inserta en un contexto aristocrático donde se vinculan ciertas actividades masculinas a las mujeres adaptando su realidad a los intereses ideológicos de la *polis*, especialmente durante toda la época arcaica. En este sentido, seguramente debamos ver la evolución del desnudo lacedemonio dentro del contexto de la expansión de las actividades aristocráticas al *demos* a finales del siglo VI a.C. lo que favorecería la generalización de los ideales agonísticos y la crítica de la rival, y después enemiga, Atenas. En sentido femenino, además, se pone de manifiesto siempre en ámbito ritual, donde todos los ciudadanos y la divinidad observan la virtud de las jóvenes expresada en el cuerpo desnudo.

5. Conclusiones.

El estudio de la educación deportiva espartana nos ha permitido llegar a las siguientes conclusiones. Primeramente, el paralelismo entre la formación femenina y la masculina viene principalmente por las perspectivas sobre el deporte femenino que es lo que más se asemeja al masculino en cuanto a la morfología de la educación. También es el elemento que más se diferencia respecto a otros modelos rituales y formativos femeninos de otras regiones porque es una actividad realizada en público, ante la visibilidad de los ciudadanos. No obstante, no podemos hablar de un paralelismo en todos los sentidos precisamente porque, al ser el elemento educativo del que más hablan las

fuentes, podemos ver matices que evidencian una función diferente a la del ejercicio físico masculino y también permite concluir que no existe una única función del deporte femenino sino varias.

Por un lado, sabemos que el ejercicio tiene un fuerte componente adoctrinador y represivo que es común a todos los estratos de la sociedad y evidencia el rol de subordinación de las mujeres a la *polis*. La ciudad busca crear ciudadanas fuertes y obedientes que actúen según los preceptos morales impuestos. Estas virtudes están directamente vinculadas a una moralidad de origen aristocrático y masculino que se extiende y adapta a otros sectores sociales en función de las identidades, en este caso concreto, la identidad de género. Por esta razón el ejercicio femenino, y el desnudo asociado a él, aparece representado en las fuentes, o bien como elemento masculinizador de las mujeres como algo positivo en las fuentes filolaconias, o bien como actividad masculina de la que se apropian las mujeres en las fuentes antilaconias. Pero esto es sólo una forma externa de ver una realidad que no se ajusta en muchos casos al estereotipo de género de otros lugares como la propia Atenas.

De la misma manera que se extiende a toda la ciudadanía adaptándose a los distintos roles sociales y a las imposiciones ideológicas, sigue persistiendo un carácter aristocrático en el deporte durante toda la historia de Esparta. Este es, probablemente, el elemento de expresión de la realidad aristocrática más evidente en época clásica, especialmente en la carrera de caballos.

Por otro lado, la distinción de género tiene un objetivo fuertemente socializador de ambos géneros desde un sentido sexual. Se busca que exista una visibilidad de los cuerpos jóvenes con el fin de mostrar la virtud de los mismos y fomentar el matrimonio. Probablemente esta segunda función ya existía pero se impulsó en los momentos en los que se agravó el problema de la oligantropía, es decir, tras la Guerra del Peloponeso y a lo largo de todo el siglo IV a.C., lo que no quiere decir necesariamente que no existiera antes. De hecho, probablemente ya desde su origen las carreras de Dioniso y Helena tuvieron un fuerte componente sexual y socializador, relacionado con la incitación al matrimonio y con el carácter preparturitivo del ejercicio, es decir, con el fortalecimiento del cuerpo de las futuras madres de cara a dar a luz hijos sanos y fuertes. Esta es una de las razones que hemos dado para asumir que probablemente el ejercicio se mantenía generalmente tras el matrimonio por la necesidad de mantener la fortaleza física en los momentos de la concepción y el parto.

El desnudo deportivo aparece en las fuentes antilaconias principalmente vinculadas a la falta de castidad de las mujeres pero debemos concluir que realmente la función que tenía era la expresión no verbal de las funciones del ejercicio, es decir, la exposición del cuerpo para fomentar los matrimonios y para mostrar la virtud de las mujeres espartanas que, como los hombres, no tenían nada que ocultar. Esto se hacía en un contexto claramente ritual, como vimos en el análisis de los espejos y las muchachas corriendo, lo que significa que el desnudo está constreñido a un ámbito bien delimitado, controlado y refrendado por la comunidad y la divinidad.

VI

RITOS DE JUVENTUD

1. Paisajes identitarios y de memoria colectiva.

Aunque los rituales y los santuarios son a menudo de los aspectos más inmovilistas en muchas sociedades, también son de los que más enfatizan la identidad y el origen común de la sociedad que los crea, por eso requieren un análisis específico que nos permita relacionarlos con otras creaciones culturales.

Es preciso recordar en estos momentos la idea de Halbwachs de que, aunque el individuo tenga una perspectiva propia del pasado, no tiene una memoria independiente del mismo (1992). Esta idea ha sido muy criticada (RUSSELL, 2006, 792-804) porque rechaza la capacidad racional del individuo para ser crítico y porque no asume las variedades identitarias (VAN DYKE y ALCOCK, 2003, 2). No obstante, en la construcción de las identidades étnicas, este planteamiento es operativo porque los cambios en la identidad de grupo se aceptan si se insertan en una narrativa coherente para la mentalidad grupal en un momento concreto, incluso aunque parezcan contradictorios o los rechace un subgrupo. Por poner un ejemplo muy conocido y al que ya hemos aludido, las reformas de Agis IV y Cleómenes III se insertaron en un discurso donde se potenciaba la costumbre atribuida a Licurgo. Incluso con el peso de los detractores, el triunfo parcial de Cleómenes vino de la apelación al pasado glorioso y a la identidad lacedemonia creada supuestamente por Licurgo. Los subgrupos contrarios a la postura de Agis y Cleómenes no rechazaban, sin embargo, la importancia de Licurgo y de la tradición, pero sí la readaptaron a sus intereses. La memoria del pasado legitimó la novedad, superando a los que la rechazaban, y la novedad se convirtió en tradición, pasando a formar parte de la memoria del grupo y diluyendo su carácter novedoso para unirlo al pasado.

En lo religioso se observa especialmente bien esta disolución en el *maremágnun* atemporal de la “tradición”, como veremos a lo largo de este bloque, lo que no significa necesariamente que los espartanos evitaran datar los cultos. Las leyendas etiológicas tienen la función de explicar la forma del ritual dándole un origen que, a menudo, está vinculado con un momento, mítico o real, clave en la creación de la identidad cívica. Esto es, un *lieu de mémoire* en palabras de Pierre Nora (1984), aunque no sean necesariamente espacios físicos. Los lugares de memoria son los puntos clave en la historia que ayudan a la configuración de la identidad del grupo, pero no son historia propiamente dicha puesto que no existe una reflexión crítica sobre el hecho en sí por parte de la comunidad, sino

que constituyen un elemento claramente definitorio de lo que el grupo considera que los une (NORA, 1984, XXIV). En el caso que nos ocupa, a menudo el momento clave es el periodo de la fundación de la ciudad. No me refiero con esto al momento de unión de las cuatro *komai* originarias, necesariamente, sino a todo el periodo que transcurre entre la fundación de la ciudad y la “estabilización” de las instituciones tras la Segunda Guerra Misenia. Este periodo no es un lugar de memoria concreto, es una etapa cargada de lugares de memoria que se conforman como hechos específicos vinculados a un periodo y a un espacio amplio⁸²³. En este contexto, ritos muy variados tienen que ver directamente con la construcción de la identidad de grupo, de la memoria comunal y, por supuesto, de las identidades particulares de cada individuo con sus circunstancias.

También tienen que ver con la construcción de un espacio identitario en el que el ser humano se mueve e interacciona con otros. La localización de un santuario en uno u otro lugar no es casual y sobre él se construyen las leyendas etiológicas y el ritual. Está perfectamente delimitado, como iremos viendo, de ahí que sea necesario entender el paisaje en el que se inserta como un objeto de memoria social, construido culturalmente para relacionarlo con la comunidad. Al igual que hemos planteado el recurso a la oralidad como un medio explotado por su fuerte carga ideológica, otros medios presentan sus propias formas de expresión de la mentalidad del individuo y la sociedad. El entorno en el que viven se construye también en función de un discurso narrativo y dice mucho del individuo y de la sociedad en la que el ser humano se desarrolla (TUAN, 1979, 93). Es una idea que ya planteamos a raíz de los distintos espacios en los que participaban las muchachas durante la interpretación de los partenios. En este bloque volveremos recurrentemente a ello, de ahí la necesidad de plantear unas premisas teóricas sobre la arqueología del paisaje, previas al análisis de los santuarios y los ritos femeninos que tenían lugar en ellos.

1.1. Definición de paisaje.

La definición más tradicional de paisaje tuvo su origen en la expresión artística del espacio, es decir, en los cuadros de paisajes (SCHAMA, 1995, 3ss; OLWIG, 2002, 23-26; DANIELS y COSGROVE, 1989, 1-8; COSGROVE, 2006, 51-56; OREJAS, 1991, 193), aunque después se ha estudiado en la narrativa cinematográfica como elemento de expresión simbólica que enfatiza las actitudes y los sentimientos del autor o de los

⁸²³ Vid. Lupi (2007, 365) sobre la creación del *floating gap* espartano y la construcción de la identidad doria.

personajes (MICHELAKIS, 2001, 241-257; LUKINBEAL, 2005, 3-22; LEFEBRVE, 2011, 61-78; RAYNER y HARPER, 2010) de la misma manera que lo hace un texto⁸²⁴. Esta perspectiva estética y su uso simbólico ha ayudado mucho a entender el carácter subjetivo del término y a crear una fenomenología del paisaje (TILLEY, 1994) que permitía interpretarlo como un medio de expresión personal del individuo que lo percibe⁸²⁵ y lo experimenta⁸²⁶ ya que no sólo observa sino que forma parte del paisaje (CHILDREN y NASH, 1997, 2).

Además de lo individualista de esta perspectiva, el paisaje sirve como elemento narrativo que conecta individuos con una identidad común en el espacio (ZUKIN, 1991, 12), materializando el pensamiento y el discurso humano en el ámbito geográfico. Esto ha sido fundamental para comprender la relevancia del *lugar* y no sólo del *tiempo* en la reconstrucción histórica (SOJA, 1990).

En tanto que elemento narrativo, el historiador y el arqueólogo tienen que intentar leer cómo el ser humano a lo largo del tiempo ha percibido lo que tiene alrededor y ha interactuado con ello. Esto significa que es un elemento clave para explicar el mundo en otras épocas, aunque el concepto de paisaje sea moderno, variado y no se corresponda generalmente la perspectiva del historiador con la visión subjetiva del individuo que lo veía en el pasado⁸²⁷ (HIRSCH, 1995, 2; CROXFORD, 2005, 9). No obstante, aunque tengamos en cuenta la imposibilidad de conocer el planteamiento de cada individuo sobre *su* paisaje, sí podemos percibir algunas perspectivas comunitarias, vinculadas a las identidades que los miembros del grupo escogen⁸²⁸ u otorgan a otros en cada momento de su existencia.

⁸²⁴ Petrov (1989, 77-78) considera que las *performances*, los *ballets*, las películas y cualquier forma de expresión son como los textos donde se inscribe la memoria.

⁸²⁵ Uso el verbo percibir y no ver porque, aunque en la sociedad occidental prime el sentido de la vista (en relación con el paisaje, es muy evidente en el artículo de Cosgrove 1985, 45-62), no hay que obviar la relevancia de los otros sentidos en la percepción del paisaje o de las actividades que hacen los individuos en él (FORBES, 2007, 30-44). Además, este verbo enfatiza las distintas maneras individuales en las que una persona distingue o aprecia lo que tiene alrededor pero manteniéndose incluido en él (JOHNSTON, 1998, 57-60).

⁸²⁶ Para una presentación breve sobre la fenomenología del paisaje con una crítica constructiva *vid.* Johnson (2012, 269-284).

⁸²⁷ Si el historiador ha tratado de entenderlo desde la perspectiva del individuo que vivió en él está influido por el interés creciente de los arqueólogos por la antropología (DAVID y THOMAS, 2008, 35).

⁸²⁸ Pascual lo define como “el sentimiento por parte de un individuo de pertenecer a un grupo social de tamaño variable con el que comparte determinados rasgos, valores y símbolos” (2001, 241). Insoll (2007, 6) entiende que la identidad es un aspecto polivalente, definida por lo singular pero también por múltiples elementos que pueden ser alterados. Las identidades no son estáticas sino activamente construidas y dinámicas por la sociedad. La visión de Insoll se encuentra dentro de los sectores “interaccionistas” frente

En el paisaje se construyen las narraciones mnemohistóricas (TILLEY, 1994, 47) porque es útil para ayudar a recordar un suceso o una serie de sucesos (KÜCHLER, 1993, 86) y porque es el medio en el que han construido su pensamiento y su ideario político (EVANS, 1985, 81). Los individuos organizan los hechos e instituciones más relevantes de su pasado, tanto individual como socialmente, vinculándolos con lugares concretos (YATES, 2005, 18; FORBES, 2007, 4), ya sean naturales o antrópicos, que a su vez simbolizan hechos concretos, personajes, sucesos, etc.⁸²⁹ Al ser mnemohistórico, no sólo construye una narración en el espacio sino que también crea temporalidad (CHILDREN y NASH, 1997, 2).

En Grecia es muy habitual que los lugares tengan el nombre de un héroe o de una divinidad como por ejemplo la cordillera del Taigeto en Laconia que remite al nombre de la ninfa Taigete que concibió al fundador mítico de la región, Lacedemón (Paus., 3,1,2). Pueden ser lugares concretos, como una tumba o un monumento, o pueden ser lugares variados conectados por un hilo narrativo, constituyéndose así como entidades relacionales (THOMAS, 2001, 176; ANSCHUETZ, WILSHUSEN y SCHEICK, 2001, 163, 175). Colin Richards (1996, 313-336) proponía que el río fuera el hilo conductor de la narración que unía a los distintos monumentos neolíticos. En Laconia hay dos tipos de hilos conductores que unen los santuarios. Por un lado, están los espacios que representan fases de la vida humana, como los lugares del culto a Helena, donde el propio movimiento durante la carrera y la danza sirve de alegoría de la evolución de su vida hasta el matrimonio; por otro lado, está el concepto de frontera que se va expandiendo a lo largo de la conquista, estableciendo un lazo con el centro de la comunidad y también aportando cronología para unir el tiempo con el espacio, creando memoria a través de un itinerario (TILLEY, 1994, 32). Al mismo tiempo que el espacio se convierte en un símbolo de la memoria histórica de los espartanos, la vinculación del espacio con el hecho legitima la apropiación del lugar y lo convierte en emblema de la identidad de grupo.

En definitiva el paisaje es un texto en cuanto sirve para recordar elementos, definirlos y para argumentar la identidad. Como cualquier texto, existe en el paisaje una intertextualidad, es decir, una presencia de otros textos previos (BARNES y DUCAN, 1992, 2), al igual que los nuevos productos culturales que vemos a diario los

a las perspectivas primordialistas que ven la identidad como una definición propia, profunda y permanente (ROWLANDS, 2007, 62; SIAPKAS, 2003, 13).

⁸²⁹ Por ejemplo, Birge (1994, 231-244) analiza la simbología de los árboles como marcadores geográficos en la *Periégesis* de Pausanias.

interpretamos en función de lo que conocemos. Es un elemento simbólico, una imagen mental del entorno (TUAN, 1979, 90; THOMAS, 2001, 172-174) que se entiende en función del conocimiento previo (ANSCHUETZ, WILSHUSEN y SCHEICK, 2001, 175; INGOLD, 1993, 152). Como la memoria recuerda de manera subjetiva en función de las vivencias del individuo, el paisaje que vemos cambia constantemente puesto que nuestra visión personal del mismo varía, incluso aunque creamos tener la misma perspectiva (TILLEY, 1994, 15).

Por tanto, paisaje no es sinónimo de naturaleza⁸³⁰ (INGOLD, 1993, 154) ni tampoco es la imposición del ser humano sobre ella (ANSCHUETZ, WILSHUSEN y SCHEICK, 2001, 160-161, 185) sino la perspectiva que tiene de su entorno condicionado por sus sentidos (MEIER, 2006, 18), su conocimiento del mundo, y los sentimientos afectivos que lo vinculan a él⁸³¹. Esto significa que, aunque tendamos a comprenderlo desde una perspectiva externa, no hay que perder de vista que los que interactúan con el entorno no sólo son observadores sino que viven en él todas sus experiencias sensoriales y sociales.

Es un elemento cultural⁸³² (EVANS, 1985, 81) porque está limitado por la forma en la que se percibe y se define (COSGROVE, 1984, 18; SCHAMA, 1995, 14; JOHNSON, 2007, 4; DAVID y THOMAS, 2008, 38-39). El lugar (*place*) deja de ser un espacio ilimitado modificado por intervención humana (THOMAS, 2001, 171) pasando a formar parte del mundo humano y de la existencia personal (RELPH, 1976, 8; TILLEY, 1994, 14-15).

Una espartana hipotética que se presentara en el Meneleo recién casada lo veía desde su perspectiva subjetiva condicionada a la vez por todo lo que había aprendido y seguramente no lo veía igual que su madre, o que su marido, a pesar de que todos ellos tenían muchos aspectos en común que permitían una visión *semejante* pero nunca igual. Obviamente, esto nos condiciona como historiadores puesto que lo que nosotros vemos en el documento arqueológico y en el entorno del actual Meneleo es, sin duda,

⁸³⁰ Cf. Croxford (2005, 12-15) que considera que hay un paisaje fijo, real, objetivo y físico pero que la visión del ser humano lo hace subjetivo, por tanto, cada vez que alguien trata de describir un paisaje real lo está haciendo de una forma subjetiva.

⁸³¹ Ashmore y Knapp (1999, 12) hablan de ello como un *ideational landscape* que es imaginativo y emocional y lo distingue de otras categorías como los *constructed landscapes* o los *conceptualized landscapes*, el primero referido a los monumentos visuales que cambian el significado de la topografía y los otros como lugares que han sido interpretados por algunas prácticas sociales.

⁸³² Dice Bradley que el concepto de naturaleza es un término que podría ser estudiado por la filosofía precisamente por el carácter cultural de las visiones subjetivas sobre ella (2000, 34).

completamente diferente a lo que esta espartana hipotética que traigo a colación veía. No obstante, sigue siendo muy importante tenerlo en cuenta porque también nuestra perspectiva como historiadores condiciona lo que vemos en el paisaje y en el resto de los documentos (BENDER, HAMILTON y TILLEY, 2007, 23).

Cada persona en la identidad que elige o se le otorga en cada momento ve el paisaje de manera distinta y a la vez similar a la visión que tendrá otro individuo que adopte esa identidad en el mismo momento. Por esta razón Bender dice que una misma persona puede ver el mismo paisaje de doce maneras diferentes en función de su edad, género, estatus, etnia, etc. (BENDER, 2002, 106). Todas ellas son formas “reales”⁸³³ de percibirlo (CROXFORD, 2005, 10), lo que hace que sea extremadamente difícil categorizar o cuantificar las perspectivas comunes (COSGROVE, 2006, 50). El trabajo de Zukin (1991) sobre los paisajes actuales de Estados Unidos es ilustrativo de una percepción del paisaje en términos económicos y de imposición del poder, por tanto, en función del estatus⁸³⁴. También el estudio de Edholm sobre París en la década de 1880 representa bien estas diferencias identitarias, en su caso refiriéndose al estatus económico y a la identidad de género, cuando compara la visión de la ciudad por parte de Valadon, la protagonista de la novela que estudia, y la del poeta Baudelaire:

Baudelaire and Valadon came from the opposite ends of a classed and gendered hierarchy. He was a man in his early forties from the property-owning classes (...). Valadon is female, in her late teens, working class and working. His is a view from above, hers a view from below, his the perception of a small, albeit extremely powerful elite, hers of a significant section of the majority of the city's population (EDHOLM., 1993, 140-141).

De la misma forma, nosotros podemos centrarnos en una de las identidades con las que el individuo se identificaba al mirar al paisaje. Esto nos sirve para definirlo: un mismo paisaje puede ser étnico y ritual, también puede expresar una visión de género o de estatus, dependiendo de la identidad que escoja en ese momento el espectador, aunque, con seguridad, las fuentes tienen intereses variados a la hora de decidir centrarse en la expresión de una identidad concreta.

⁸³³ Entiende el concepto de paisaje real como una forma de ver el paisaje físico que está condicionada por la identidad del espectador. También Johnston (1998, 61).

⁸³⁴ “Landscape represents the architecture of social class, gender, and race relations imposed by powerful institutions” (ZUKIN, 1991, 16).

Ahora bien, la subjetividad también tiene un carácter colectivo puesto que el individuo vive en sociedad y su mundo se ha creado en relación con otros y con lo que ha aprendido de su pasado y de los que le rodean (TUAN, 1979, 91; TILLEY, 1994, 11-13). La identidad es el aspecto grupal que condiciona la visión individual (COSGROVE, 1984, 20, 27) lo que hace posible intentar ver cómo una sociedad o un sector de ella percibieron en el pasado el mundo.

El paisaje reproduce la sociedad y las comunidades por la interacción del hombre sobre el mismo y sirve al historiador y al antropólogo para crear un mapa de los roles sociales e identitarios y sus relaciones (FELD y BASSO, 1996, 9-11). En el caso concreto que trabajamos, vamos a centrar la cuestión en ciertos paisajes religiosos que reproducen las identidades étnica y de género.

1.2. Paisajes de género.

Es importante tener en cuenta en este sentido que el paisaje, en tanto que está condicionado por la visión humana, tiene mucho que ver con el cuerpo humano y las sensaciones que percibe éste (INGOLD, 1993, 156; HAMILAKIS, 2001, 122, 126), no sólo por la interacción entre el hombre y el entorno al que pertenece sino también por la subjetividad de la percepción. A menudo el ser humano define el mundo que le rodea a través de metáforas corporales (GAMBLE, 2008, 257-262) que actúan como punto de partida para la creación de una memoria social (VAN DYKE, 2008, 279). Un ejemplo de paisaje corporalizado son las Tetas de Viana, en Trillo (Guadalajara), dos cerros testigo gemelos que evocan el pecho femenino. La adscripción con el pecho femenino es muy evidente hoy en día por la morfología de los dos accidentes geográficos que, por su forma, se pudieron haber asociado con lo femenino también en el pasado. En toda Oceanía también hay muchas historias en las que se explica la forma de una piedra a través de una metamorfosis mítica, describiendo los petroglifos como los tatuajes de la piedra (RAINBIRD, 2001, 238-241).

Aparte de estos ejemplos en los que hay una asociación con el cuerpo clara, también hay otros elementos visuales donde lo simbólico tiene más fuerza, estando relacionados con las supuestas funciones de los géneros en esa sociedad. Esto es, existe en ellos un discurso cultural vinculado a la construcción de la identidad de género e inscrito en el paisaje.

Por ejemplo, ciertos hitos naturales también se explican a través de mitos donde el paisaje se construye expresando el género del lugar, como algunas rocas o itinerarios iniciáticos reflejados a través de mitos locales (KEARNEY, 2008, 250). Asimismo, ocurre en otros ámbitos más cercanos al presente del mundo occidental. Las alegorías de las ciudades a menudo se representan como matronas romanas porque remiten a la consideración de la ciudad como una madre protectora. No obstante, al igual que las identidades cambian, los paisajes y las adscripciones también pueden ser variables.

En planteamientos de género lo habitual es que veamos el paisaje desde una perspectiva masculina (FORD, 1991, 151; THOMAS, 1993, 24) en la que lo femenino tiene que ver habitualmente con la sexualidad y la fertilidad. La perspectiva androcéntrica se sitúa en la misma línea de la oposición masculino/femenino (MIRÓN PÉREZ, 2005, 87) que Irigaray achaca a la cultura occidental contemporánea y a la imposición de esa dualidad por parte del varón en su propio beneficio (1985, 85). Es muy común en culturas muy distintas que la tierra sea femenina porque da la vida, (MERCHANT, 1980, 1-41, especialmente 20-29) y el cuerpo femenino también, por eso lo importante de la mujer es su organismo y el espacio natural se concibe como una entidad femenina (BEST, 1995, 187) que debe ser controlada o domesticada por lo varonil (MIRÓN PÉREZ, 2005, 83), es decir, por lo cultural, lo educado. Tilley (1994, 53), por ejemplo, dice que para las culturas aborígenes australianas la piedra es un material vinculado a los hombres mientras que la tierra y lo que viene de ella se identifica con lo femenino.

En el ámbito griego la mujer, Pandora, es creada artificialmente siguiendo el patrón de las diosas, pero sin tener la feminidad divina de estas (ZEITLIN, 1995, 83). Es un regalo envenenado que obliga al hombre a reproducirse cuando antes no era necesario (VERNANT, 2011, 404). Tiene una consideración salvaje, incontrolable, por su útero, una especie de animal que provoca enfermedades si no es fertilizado (Pl., *Tim.*, 91cd; ADAIR, 1995-1996, 153-163). El regalo que da Zeus a los hombres les obliga a intentar controlar a un animal peligroso, es decir, a imponer la cultura sobre la naturaleza de la mujer que también se adscribe a los paisajes, especialmente a los paisajes donde hay poca presencia masculina.

Según Vidal-Naquet, la civilización utiliza lo salvaje para construir identidades sociales (VIDAL-NAQUET, 1986, 129-152), por eso la identidad femenina se asocia al margen, a la naturaleza. El control del espacio salvaje, femenino, supone una presencia cultural del hombre en el área delimitada que, por presencia humana y divina está

dominada aunque mantenga un aspecto incivilizado, igual que la mujer. Como plantea Olwig, no es accidental que la poesía pastoril grecolatina se centre en el amor, al fin y al cabo, este sentimiento tan complejo lo entienden como la unión entre lo salvaje femenino y lo cultural masculino dando lugar a unos paisajes donde la naturaleza es un ámbito de protección de los amantes, no hay ningún tipo de peligro porque están controlados por el varón (1993, 315-317; MERCHANT, 1980, 7).

El jardín, los lugares de frontera y, sobre todo, la diosa Gea entran también en esta necesidad de control de lo masculino sobre lo femenino. Gea es la diosa tierra, dadora de vida (COLE, 2004, 1) y madre (VALDÉS GUÍA, 2010, 34-37) que llega incluso a perder su condición femenina en el imaginario griego si nos atenemos a la idea de Loraux, que plantea la posibilidad de que la tierra en el Ática se acabara masculinizando, convirtiéndose en *patris* (1981, 66)⁸³⁵. Georgoudi, por su parte, considera que se seguía manteniendo el culto de Gea y era la tierra, con minúscula, la que se convertía en masculina asociada a los mitos de autoctonía (GEORGOUDI, 2002, 113-134) y Valdés Guía piensa que Gea encarnaba un poder primordial no demasiado personificado (2010, 38) que adquiere connotaciones masculinas en su relación con la patria y femeninas cuando la ciudad busca crear un vínculo emocional con los ciudadanos (2010, 53). En cualquier caso, la discusión parte de la necesidad de los hombres de imponerse sobre un ámbito que ellos mismos asocian con la feminidad, la fertilidad de la tierra. De la misma manera, Cosgrove considera que los griegos veían el jardín como una naturaleza domesticada, dentro del ámbito protector del hogar donde debía estar la mujer (1993, 296-297).

También la frontera tiene muchas connotaciones femeninas (MCINERNEY, 2006, 33), como veremos, porque es el límite geográfico, lo que la distancia del hombre que es la medida de todo. No obstante, el control del área por la ciudad hace que adquiriera aspectos masculinos en tanto que la *polis* es un ente masculinizado, controlado por los hombres. La distancia del centro permite que la frontera también adquiriera particularidades atribuidas a la juventud por el carácter ambiguo de esta etapa que se percibe también en perspectiva de género, puesto que la infancia y la adolescencia son períodos caracterizados por la ambigüedad del individuo en todos los sentidos, incluido

⁸³⁵ También en un sentido político pero crítico con Loraux, Sebillote Cuchet dice que el motivo de la tierra madre es cultural y se expone en un contexto de política de género donde lo femenino evoca el espacio estático mientras lo masculino son los actos políticos (2005, 217-218).

en su definición de género. Por tanto, lo que está lejos del centro es femenino y juvenil desde una perspectiva androcéntrica cuando lo que se quiere enfatizar es la distinción, pero es masculino cuando se subraya su pertenencia a la *polis*. Tanto jóvenes como mujeres se encuentran dentro de la comunidad pero no son ciudadanos plenos.

Visto de esta manera no sorprende que se sitúen en la frontera ritos femeninos y masculinos de juventud porque representan la presencia de la mujer y de los jóvenes en la ciudad al mismo tiempo que remarcan su distinción de la actividad política que está en el centro.

El jardín, femenino y domesticado, la consideración de Gea como diosa madre que evoluciona hacia aspectos masculinos y la necesidad de controlar la frontera como espacio marginal femenino y de los jóvenes, responden a la necesidad de controlar la reproducción y a la mujer en una sociedad patriarcal (DEMAND, 1994, 147, 153; MORALES ORTIZ, 2007, 142) y son ejemplos de paisajes adscritos a una identidad de género que, como digo, puede ser variable.

Todos estos ejemplos reflejan varios modos de construir género en el paisaje que se basan en las supuestas características corporales que diferencian a los sexos y que determinan la concepción que tenemos de lo que vemos a nuestro alrededor.

1.3. Paisajes étnicos.

La perspectiva de género en relación con los paisajes griegos ha sido escasamente estudiada⁸³⁶, no así la identidad étnica inscrita en el paisaje, sobre la que se ha profundizado mucho en relación con los intentos por definir *polis* y *ethnos*.

Generalmente se ha entendido que fue en el momento de la entrada persa en Grecia cuando la identidad helénica se fortaleció vinculada al surgimiento del ideal panhelénico. No obstante, ya antes la lengua, las creencias y las costumbres habían sido elementos culturales de definición étnica⁸³⁷ común para los griegos (Hdt., 8,144,2-3; PRONTERA, 2003, 105). Otros elementos, como el imperialismo ateniense (KONSTAN, 2001, 34), pudieron ser una razón de peso para el fortalecimiento del panhelenismo clásico.

⁸³⁶ Hay honrosas excepciones como el libro de Cole (2004).

⁸³⁷ Cf. Hall (1997, 40) y Antonaccio (2010, 8) que los consideran elementos discursivos y culturales que refuerzan la identidad étnica pero no la definen.

También los distintos subgrupos identitarios, como los jonios y dorios, existían antes en una forma quizás menos definida (ULF, 2009, 232) pero igualmente operativa para la creación de las identidades étnicas en época arcaica⁸³⁸. No obstante, a partir del final de las Guerras Médicas se acentúan sus diferencias. Probablemente también haya que sumar la creciente rivalidad Esparta-Atenas tras el conflicto contra los persas a este fortalecimiento identitario entre dorios y jonios (ALTY, 1982, 2-11; CARDETE DEL OLMO, 2004a, 24-26; ULF, 2009, 236) y las particularidades locales que fomentaron intencionalmente la adaptación de la etnicidad favoreciendo a unos u otros.

La riqueza de categorías étnicas griegas, la existencia de fuentes que hablan de ellas y el concepto de *ethnos* han puesto los estudios griegos a la vanguardia de los planteamientos teóricos sobre la etnicidad.

El concepto de etnicidad en Grecia se ha estudiado junto con la definición de *ethnos* pero tanto éste como etnia son conceptos muy ambiguos, variables y problemáticos. McInerney ha llegado incluso a considerar etnia y *ethnos* sinónimos (1999, 24), aunque hoy en día se comprende que tienen significados diferentes aunque sean complementarios, ya que se asume que *ethnos* tiene un componente étnico muy marcado, lo que no necesariamente significa que etnia y *ethnos* sean lo mismo (SIAPKAS, 2003, 12).

Partamos del concepto más antiguo, *ethnos*, para ver después la problemática de la identidad étnica y su relación con el paisaje. Lo único claro respecto al término *ethnos* es que se aplica a un grupo genérico que comparte similitudes que los une y los define (CARDETE DEL OLMO, 2004a, 18), sirviendo tanto para grupos humanos como animales que viven en sociedad (CARDETE DEL OLMO, 2006a, 191) e incluso islas o pueblos (MCINERNEY, 2001, 56). El término seguramente está indicando algún tipo de consideración identitaria que une a los individuos que conforman el *ethnos*. Las

⁸³⁸ Crielaard (2009, 37-84) analiza la etnicidad jonia en época arcaica y cuáles son los elementos que usan los jonios para autodefinirse, como la lengua, los mitos fundadores, la división tribal y las migraciones. Lohmann, por su parte (2002, 31-49) estudia el carácter unificador de la identidad jonia en el Panjonio situado en el Monte Mícale. Alty (1982, 1-14) lo estudia en los momentos en los que Tucídides y Heródoto mencionan el recurso político a las identidades. En el ámbito dorio ocurre lo mismo aunque la mayoría de los trabajos se centran en los mitos originarios de la llegada de los Heráclidas (CALAME, 1987, 43-92; HALL, 1997, 56-65), creados con un fuerte componente laconio (ROMNEY, 2017, 1-19) que lleva aparejado la cuestión de las tribus dorias y el problema de la identidad mesenia (HALL, 2003, 142-168, *vid.* también RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015b, 81-99 con bibliografía actualizada). También se ha estudiado mucho la identidad doria en el ámbito colonial (MALKIN, 1994) y los cultos compartidos u originarios, especialmente el de Apolo Carneio compartido entre las comunidades dorias (VAESSEN, 2008, 89-94) y las Jacintias (DIETRICH, 1975, 133-142; RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015a, 30-35).

sociedades animales llamadas así se percibían en términos humanos y por eso se hablaba de ellas usando este concepto.

Para el término *polis* ocurre algo parecido por su generalidad y flexibilidad de uso (HANSEN, 2005, 15-16), pero lo que nosotros, los historiadores, entendemos como *polis* o *ethnos* cuando queremos hablar de ello tiene connotaciones políticas (PRONTERA, 2003, 108; SIAPKAS, 2003, 12). Cuando queremos trabajar sobre un *ethnos* o una *polis* lo que buscamos es información sobre una entidad política en la mayoría de las ocasiones y aunque sólo buscáramos la identidad étnica del grupo, es innegable que su constitución está ligada a un proceso político (HANSEN, 1996, 181-190; MORGAN, 2001, 78; CARDETE DEL OLMO, 2006a, 189-203; ULF, 2009, 227). Ocurre igual en el otro sentido, el desarrollo político está indisolublemente unido al proceso étnico y en muchos casos coincide con el proceso de formación del Estado (KRISTIANSEN, 2014, 89). El *ethnos* no necesariamente tiene que tener las mismas instituciones comunes que la *polis* pero sí algunas formas de ordenamiento unitario, con connotaciones políticas (las *phylai*, las asambleas...), no necesariamente muy desarrolladas⁸³⁹, que cohesionan a un grupo consciente de su identidad común⁸⁴⁰. Para la *polis*, sin embargo, sí hay necesidad de que haya instituciones políticas unitarias bien conformadas (MALKIN, 2001, 31)⁸⁴¹. En cualquier caso, tanto en los *ethne* como en la *polis* hay una identidad politizada que cohesionan la identidad común. Una vez que hay algún tipo de institución que unifica la identidad étnica se politiza para legitimar las instituciones nuevas, las distinciones identitarias internas y la apropiación del territorio. Por ejemplo, la política propagandística de Pericles basada en la autoctonía ateniense es utilizada para legitimar la democracia del siglo V a.C. (KONSTAN, 2001, 34-35), como se había hecho también en el siglo VI a.C. (VALDÉS GUÍA, 2008a), aunque ya existía anteriormente una identidad común, de sustrato étnico pero menos encauzada, que fue clave en la creación de la *polis* y en el desarrollo político a lo largo del tiempo.

⁸³⁹ Aunque también pueden estarlo, llegando a ser un estado-*ethnos*, como dice Sakellariou (2009, 59).

⁸⁴⁰ Prefiero expresarlo como una generalización porque las situaciones son muy variadas y es imposible establecer un modelo único para todos los *ethne* o *poleis* (ULF, 2009, 228). Cabanes (1989, 72) y Sakellariou (2009, 59) plantean que la *polis* generalmente se desarrolla a partir de la región o del *ethnos* pero también puede haber *poleis* dentro del *ethnos*, uniones de *ethne* y una estructura federal muy desarrollada donde haya otro tipo de localidades, lo que no necesariamente significa que la cohesión sea menos fuerte que en la *polis*.

⁸⁴¹ También se ha puesto en duda el carácter estatal de la *polis* por la supuesta inexistencia de mecanismos coercitivos (BERENT, 1994; 2000, 257-289; 2006, 140-162), aunque ha sido muy criticado (HANSEN, 2002, 22-26; MIYAZAKI, 2007, 88-100; ANDERSON, 2009, 1-22; PAIARO, 2011, 312-322; HALL, 2013, 9-21).

Tanto para la *polis* como para el *ethnos* la definición étnica es la base sobre la que se construyen las relaciones y las instituciones, por tanto, para definirlos hay que partir de la construcción de la etnicidad para comprender el surgimiento y el desarrollo de las instituciones. Si la identidad étnica es clave para la construcción de la *polis* y el *ethnos*, ¿qué significa exactamente?

Jones (1997, xiii) define:

Ethnic identity: that aspect of a person's self-conceptualization which results from identification with a broader group in opposition to others on the basis of perceived cultural differentiation and/or common descent.

Ethnic group: any group of people who set themselves apart and/or are set apart by others with whom they interact or co-exist on the basis of their perceptions of cultural differentiation and/or common descent.

Ethnicity: all those social and psychological phenomena associated with a culturally constructed group identity as defined above. The concept of ethnicity focuses on the ways in which social and cultural processes intersect with one another in the identification of, and interaction between, ethnic groups⁸⁴².

En cualquiera de las tres definiciones los conceptos tienen que ver con una comunidad que se identifica a sí misma⁸⁴³ por la diferenciación cultural y el origen común, pero no se tiene en cuenta el territorio. Antonaccio, en cambio, sí lo añade junto a la descendencia y el parentesco (2009, 33). No obstante, no hay que percibir el territorio étnico como lo que está dentro de una línea demarcada sino como el ámbito ocupado por individuos que tienen una identidad étnica común.

En cuanto al parentesco, es cierto que es muy habitual su recurso para definir la identidad étnica⁸⁴⁴, probablemente en relación con la región (ANTONACCIO, 2009, 44; 2010, 8) y seguramente también con el estado, pero no es estrictamente necesario. El linaje común sí lo parece, al menos para los antropólogos (RUBY, 2006, 31), lo que indicaría que el parentesco sí es habitual como elemento cultural utilizado para definir etnias, aunque sólo sea en la relación de descendencia con el ascendente primario. Tanto

⁸⁴² Etnicidad entendida por Ruby (2006, 32), bien como las cualidades de un grupo étnico, o bien como la organización social de la diferencia cultural que clasifica a las personas en función de su origen. La de Jones se acercaría más a la segunda.

⁸⁴³ Sobre la identificación del grupo *vid.* la sección sobre frontera en este capítulo.

⁸⁴⁴ *Vid.* Ulf (2009, 215-249) sobre el uso político del parentesco en la creación de etnicidad.

la construcción de la identidad helénica, como la doria, jonia, eólica, e incluso el nacimiento de los *ethne* o las *poleis* se legitiman a través de una supuesta descendencia común (HALL, 1997, 26, 43; CARDETE DEL OLMO, 2005, 92). Uno de los problemas de la descendencia como criterio es que también sirve para establecer distinciones en las identidades sociales sin que necesariamente tengan que ver con criterios étnicos (DUPLOY, 2006b, 65; OSBORNE, 2012, 28, 30-31). También es problemática para la definición la inexistencia de ancestro común en culturas contemporáneas que sí se autodefinen étnicamente. En este sentido, Konstan considera que no es necesario el conocimiento de un ancestro, pero sí cierta esencia común (2001, 30).

A ello hay que añadir que el parentesco entre los individuos que conforman el grupo⁸⁴⁵ muchas veces se relaciona con un supuesto origen tribal, como planteó Walbank (1985, 22-23). El estudio de este autor estaba excesivamente condicionado por una perspectiva evolucionista que consideraba los *ethne* en un estadio de desarrollo anterior que la *polis*, descentralizado, no urbano y menos politizado (SNODGRASS, 1980, 42). Hoy ha quedado completamente desechado gracias a los trabajos arqueológicos en los *ethne* (MORGAN, 2001, 81) pero, sin embargo, sigue subyaciendo en muchos trabajos sobre etnicidad la relevancia del parentesco como resquicio de sociedades poco desarrolladas, afectando así a las visiones del *ethnos* y en algunos casos incluso a la *polis*.

Probablemente por la excesiva dependencia del parentesco en estas perspectivas previas, ni Morgan (2003, 11) ni Hall (1997, 36) lo consideren algo explícito en su definición étnica sino uno más de los elementos culturales que indican una identidad étnica común, como la lengua o la religión. Morgan considera el *ethnos* una comunidad politizada con identidades enraizadas en el tiempo y el espacio⁸⁴⁶ que son conscientemente elegidas y manipuladas o, lo que es lo mismo, una comunidad étnica politizada. Étnicamente, el *ethnos* no se distingue demasiado de la *polis*. El parentesco y el origen común son de los elementos que más comúnmente se manipulan y readaptan (PRONTERA, 2003, 118) en el discurso étnico, aunque hay otros muchos que también se utilizan y pueden llegar a primar en distintos momentos (PROIETTI, 2012, 30). La ventaja de la concepción de Morgan es que es suficientemente amplia y flexible como

⁸⁴⁵ Me refiero al parentesco como la unión dentro el grupo, distinguiéndolo de la existencia de un ancestro común lejano que no siempre está relacionado con relaciones endogámicas.

⁸⁴⁶ También Shennan (1989, 14-15), Eriksen (1993, 17, 51) y Cardete del Olmo (2016, 130) entienden que origen y territorio son las claves para definir un grupo étnico.

para incluir no sólo cuestiones políticas sino también religiosas, costumbres cotidianas de todo tipo, la lengua, el género, el parentesco, etc.

La vinculación con las raíces o con un pasado común (JONES, 1997, xiii) permite incluir en la definición a sociedades modernas donde puede haberse olvidado hasta el ancestro o se duda de él, pero siguen siendo claves algunas figuras del pasado que han ayudado a la conformación de la realidad actual de la comunidad. Obviamente, la crítica de Osborne (2012, 31) también se puede ampliar en este sentido porque es cierto que estos *lugares de memoria* también son susceptibles de ser apropiados por otras identidades, como las *phylai* donde la genealogía se usa para legitimar los linajes aristocráticos (ANTONACCIO, 2010, 9). La misma crítica podría enfocarse hacia el territorio porque un paisaje también puede ser adscrito y usado de maneras muy diferentes.

La clave es la confluencia de ambos elementos: el origen común pero asociado al lugar concreto. El concepto territorial y la raigambre en el pasado son fundamentales en la definición étnica, incluso cuando no hay una apropiación efectiva del territorio. Un ejemplo claro es el de los hebreos modernos, de los que nadie duda que sean una etnia pero no han tenido un territorio adscrito hasta muy recientemente. No obstante, ellos sí consideraban que la región de Palestina les pertenecía aunque no tuvieran una propiedad efectiva de la misma, sí se adscribían a la tierra. Para Esparta, está claro que la genealogía de los Heráclidas había sido la estructura sobre la que se había construido la historia de Esparta y la apropiación de los territorios (MALKIN, 1994, 15-45; 1996, 9-19)⁸⁴⁷. No hay duda de que la identidad étnica espartana sí se funda en el territorio y en la genealogía y va cambiando a lo largo del tiempo readaptándose a las nuevas situaciones pero manteniendo la importancia del origen⁸⁴⁸.

En definitiva, la identidad étnica tiene una adscripción territorial, paisajística, en la que el individuo construye su pertenencia al grupo. En muchos casos, el grupo también delimita la no pertenencia al mismo a través de la construcción de una frontera étnica imaginada que inscribe en el territorio. En el *ethnos* y la *polis* esa identidad va

⁸⁴⁷ Contribuyendo, además, a la construcción de la identidad doria, probablemente ya desde algo antes de Tirteo (ROMNEY, 2017, 1, 16) cuando pudo haberse producido una identificación entre los heráclidas y los dorios tras la conquista de Mesenia (VAESSEN, 2008, 91).

⁸⁴⁸ Vid. Jones (2007, 44-58) que insiste en la transformación histórica de la etnicidad, la recreación y reformulación de las identidades. No es que sea contradictorio con conceptos como el origen o la raigambre, sino que Jones trata de enfatizar mucho que la mayoría de los grupos étnicos cambian aunque pretendan mostrarse estables y fijos (SIAPKAS, 2003, 13). En Esparta se percibe especialmente bien esta intención de mostrarse como una sociedad estable.

acompañada, al menos, de algún tipo de relación política entre los individuos que la conforman lo que supone, además, una adscripción de las instituciones de gobierno al paisaje construido.

1.4. Paisajes como expresiones de poder.

Desde el momento en que el ser humano es perfectamente consciente de la subjetividad y de la colectividad que representan los paisajes y hace uso de ellos existe una relación entre paisaje y poder. Los lugares tienen una carga ideológica (COSGROVE, 1984, 11) que se utiliza para controlar el territorio, legitimar la autoridad e imponer una imagen colectiva sobre la individual (BASSO, 1996, 87); por tanto, tienen un aspecto político que, en la mayoría de las ocasiones, también es étnico. Es muy común que las identidades étnicas y políticas se expresen a través del paisaje (ANSCHUETZ, WILSHUSEN y SCHEICK, 2001, 180-181). En este sentido, los monumentos antrópicos son contextos dramatizados de relación entre la gente y la tierra (TILLEY, 1994, 11-12, 17; HODDER, 1999, 133-134; THOMAS, 2001, 179) que tienen una intencionalidad funcional.

El propósito principal de los líderes de las comunidades a la hora de crear monumentos o de delimitar ámbitos rituales o tumbas es fijar la memoria social, la identidad y las instituciones para imponerlas sobre los gobernados (ALCOCK, 2002, 17, 31; MA, 2009, 248). Construyen así una situación invariable de memoria inscrita en el entorno al que se adscribe la comunidad (ASHMORE y KNAPP, 1999, 14-15; VAN DYKE, 2008, 279) y establecen una frontera cultural y física para la que se usan distintos medios materiales y simbólicos.

Según Bender (1993, 14), hay dos tipos de paisajes en este sentido: los paisajes *de* memoria, representados como un mapa en el que el paisaje tiene valor por su lugar en la historia, es decir, como símbolo de un momento concreto, y los paisajes *como* memoria, entendidos como los lugares que se refieren a la acción ancestral, a la antigüedad originaria. En muchas ocasiones ambos se mezclan por el propio concepto de *mnemohistoria*, es decir, por la relación entre el pasado y el presente que establecen las comunidades al construir su historia actual (MORPHY, 1993, 239; ALCOCK, 2002,

16)⁸⁴⁹. Los paisajes sirven para referirse a un momento concreto pero también para establecer un recuerdo de la fundación de la comunidad.

El monumento es un lugar central en la memoria, un marcador (EVANS, 1985, 87) situado dentro del paisaje regional de la comunidad a partir del cual se tejen las relaciones con otras áreas del entorno y entre los individuos (MORGAN, 2003, 12). Esto es, el monumento no sólo remite a un momento y al lugar concreto sino que se construye en la red de relaciones con otros lugares de la región delimitada. Se crea así una narrativa del paisaje y de la apropiación del territorio (KÜCHLER, 1993, 86). Dice Tilley que entre los aborígenes australianos se observa especialmente la importancia del medio natural para la demarcación de fronteras. Este medio lo interpretan muchas sociedades, no sólo los australianos⁸⁵⁰, a través de una mitología que establece la legitimidad de la delimitación del entorno a la vez que el paisaje aparece representado en las narraciones míticas articulando el discurso (TILLEY, 1994, 39-40, 47; SCHAMA, 1995).

Aunque el paisaje sea dinámico, lo más habitual es que nos llegue el discurso de un paisaje supuestamente fijo, que reproduce más una historia presumiblemente estable que una narrativa del cambio. No obstante, la primacía de la estabilidad no oculta los procesos históricos (SCHEID y POLIGNAC, 2010, 433) porque el mito y las leyendas etiológicas varían ajustándose también a la situación concreta que vive el ser humano en ese momento. El paisaje, por tanto, entra en esta dinámica también como un proceso similar que, incluso cuando pretende ser estable, es enormemente cambiante porque depende de los contextos culturales e históricos (HIRSCH, 1995, 23). Hay una pretensión de estabilidad que no es real por la propia evolución de la historia y los cambios que viven todas las sociedades⁸⁵¹.

El monumento, como los mitos (HIRSCH, 2006, 153), encierra en sí todos los cambios pero también es una forma de crear cultura material para el recuerdo (ROWLANDS, 1993, 144; ALCOCK, 2002, 7, 28; YOFFEE, 2007, 3) y un modo de adaptar la novedad a la estabilidad haciendo que el cambio político sea menos agresivo (BRADLEY, 1998, 100) porque está vinculado a la tradición. Se busca hacer de lo nuevo un proceso integrado en la *longue durée* (BRADLEY, 1991, 210-211), especialmente si

⁸⁴⁹ Vid. capítulo “Oralidad, tradición y educación” del bloque III y el artículo de Proietti (2012, 13-41).

⁸⁵⁰ Hirsch trabaja sobre el mismo aspecto en la cultura Fuyuge de Papúa Nueva Guinea (2006, 151).

⁸⁵¹ Ickerodt (2006, 61-62) se refiere al concepto de paisaje cultural centrando su análisis en el cambio de las perspectivas históricas del paisaje y de las actitudes modernas hacia el paisaje.

el monumento es ritual. En Esparta se ve muy bien en la morfología general de la ciudad y de todo el territorio, que siempre mantuvo una estructura aparentemente poco unitaria⁸⁵² (Thuc., 1,10,2; SIRANO, 2000, 413; CARTLEDGE, 2002, 90) y la distinción de las cuatro *komai* originarias, aunque la arqueología ha mostrado una evolución urbana mayor de la que describen las fuentes.

En los santuarios es donde mejor se observa esta intención de fijar la memoria comunal porque en estos lugares tiene especial peso el origen y la tradición (ROYMAN y DERKS, 2009, 8)⁸⁵³. El paisaje ritual tiende a parecer particularmente estable porque en él se desarrollan una serie de actos que vinculan a la comunidad con el dios. La divinidad, a su vez, legitima las estructuras del grupo y la apropiación del paisaje a través de la estabilidad (RAPPAPORT, 1999, 35-36; COLE, 2004, 17). Un signo extraño significa para ellos que la divinidad expone su opinión y los especialistas religiosos interpretan de manera positiva o negativa dependiendo de la estabilidad institucional que, por supuesto, también es subjetiva e interpretada. La repetición del ritual remarca la estabilidad a la que aspira la comunidad, la creación de un tiempo supuestamente fijo y una sociedad sin cambios (BLOCH, 1974, 78) representados en un monumento.

Si hay un cambio es porque lo pide o acepta la divinidad y, por tanto, la sociedad, lo que hace que pase a ser legítimo y entre a formar parte de la tradición. En realidad son las élites las que inscriben la novedad en la tradición mediante el recurso a la autentificación divina y la construcción o adaptación de monumentos. En muchos casos, el cambio viene de otro sector que se acaba haciendo con el control, convirtiéndose en élite e imponiendo su ideología⁸⁵⁴. También puede ser que el triunfador sea el mismo que ya estaba en la cúspide. En cualquier caso, el final es el mismo: la *resistencia*, con el significado que le daba Foucault⁸⁵⁵, produce un cambio susceptible de percibirse en el paisaje (ANTONACCIO, 1994, 102; WILSON y DAVID, 2002a, 6) que acaba incluyéndose, en la mayoría de las ocasiones, en el sistema dentro del entramado tradicional (ALCOCK, 2002, 18).

⁸⁵² Vid. Lupi (2014, 103-108) para un estudio historiográfico sobre la topografía de Esparta.

⁸⁵³ Los estudios de Crielaard (por ejemplo: 2009, 37-84) sobre el papel de los santuarios en la creación de la identidad étnica jonia en Asia Menor son muy ilustrativos en este sentido.

⁸⁵⁴ Vid. Ma (2009, 253-255) para algunos ejemplos.

⁸⁵⁵ Dice Foucault “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. (...) No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes” (2007, 116).

Por esta razón, aunque sea nuevo se percibe una poderosa tendencia a explicar su función vinculada a la fundación o la época de esplendor; se crea un suceso legitimador. Existe una adaptación intencional de la novedad para que no conste una sensación de cambio. Donde mejor se ve esta tendencia al tradicionalismo es precisamente en los lugares monumentales porque en ellos se potencian especialmente los procesos de recuerdo y olvido (VAN DYKE y ALCOCK, 2003, 2) para llevar a la mente individual a una memoria colectiva politizada. Se vincula la práctica inscrita (ROWLANDS, 1993, 142), la *bodily practice* de Connerton (1989, 72-79), con el espacio para así crear la dialéctica entre ritual y monumento representativo del mismo. El monumento, el lugar, forma parte del ritual porque es el espacio delimitado por el hombre para llevar a cabo un acto que también limita la actividad humana en un intervalo de tiempo determinado.

Si existe un cambio evidente en el monumento o el ritual, o aparece un culto nuevo, la sociedad busca que reafirme la identidad supuestamente originaria⁸⁵⁶ y no se percibe de esta manera sino de dos formas distintas: bien como una evolución lógica que sólo confirma y reajusta lo que antes existía, o bien como un suceso predeterminado por la providencia divina que lleva de nuevo a la estabilidad. Es una reinención de la tradición emplazada en el monumento. De nuevo, la historia común de una comunidad se aprecia como un proceso vivo donde pasado y presente están unidos y esa unión se ratifica en los monumentos paisajísticos de la comunidad (BRADLEY, 1998, 89; PARKER, 1993, 4; VAN DYKE y ALCOCK, 2003, 3).

Nos hemos referido ya⁸⁵⁷ a la situación del siglo VI a.C. en relación con los santuarios de Atenea Calcieco y Apolo Amicleo y cómo se usaron para sostener el poder de dos sectores que representaban el poder tradicional de la aristocracia, en el caso del santuario de Apolo, y el poder del eforado y la realeza, en el caso de Atenea. Ambos grupos legitiman en el pasado y en el dios su poder y su discurso, bien visible en la iconografía de los dos santuarios en ese momento. Sin embargo, en ambos santuarios había tradiciones previas con las que se relacionan. Los Egeidas del siglo VI a.C. legitiman su papel en la comunidad vinculando a uno de sus antepasados con la conquista de Amiclas y con el santuario que monumentalizan a través de un aparato iconográfico que establece un diálogo entre los mitos lacedemonios y los de la familia

⁸⁵⁶ Puede ser por cambios históricos, enfrentamientos entre élites, etc. pero se busca que el monumento sea el acto de unificación social (EVANS, 1985, 88).

⁸⁵⁷ *Vid.* capítulo “El origen de la agoge” en bloque IV.

(FAUSTOFERRI, 1996, 287). De la misma manera, el eforado se relaciona con la diosa políada, Atenea, generando un discurso iconográfico donde se potencia la identidad cívica (FORTUNELLI, 1999, 389) mucho más que la de cualquier familia, incluida la de Quilón.

En ambos casos el monumento es el símbolo del conflicto de poder entre ambos grupos, como los graffiti estudiados por Wilson y David (2002b, 44-45), y los dos remarcen la misma idea de que su poder es legítimo, antiguo y justificado por la divinidad porque existe un enlace directo con el momento en el que la sociedad cree que el culto adquirió su significado. Lo que ocurre, desde la perspectiva *etic* es que se actualiza el significado del culto debido al suceso. Las nuevas memorias se integran en las antiguas que se corresponden con el nacimiento de la ciudad y la conquista, es decir, con la fase más “gloriosa” de su mnemohistoria datada en el siglo VII a.C.

Estos dos santuarios, un siglo antes de su gran monumentalización ya habían sido centros de culto fundamentales para la identidad lacedemonia, probablemente incluso antes de que se construyera nada en ellos, por sus particularidades orográficas que les confería un carácter sacro para los lacedemonios⁸⁵⁸. Eran lugares donde la identidad étnica estaba inscrita. Sabemos que, al avanzar la conquista por Laconia y Mesenia, los espartanos fueron instituyendo una serie de cultos vinculados a los espacios a los que llegaban. Estos espacios, en origen fronterizos, fueron quedando en el centro y, sin embargo, nunca dejaron de tener un carácter limítrofe aunque pasaran a ser centrales.

1.5. Frontera.

Pensamos habitualmente en la frontera como una línea que separa territorios, como hace McCarthy. Para este autor la frontera es el margen de un territorio apropiado por un grupo que es capaz de defenderlo y controlar el tráfico a través de la línea limítrofe (2008, 203). Green y Perlman (1985, 3-4) lo ven, desde un punto de vista antropológico, como un elemento relacionado con la periferia de las sociedades. La percepción de estos dos últimos autores es más genérica porque también incluye lugares simbólicos mientras que la perspectiva de McCarthy obvia lo que une insistiendo en lo que separa, en la línea territorial.

⁸⁵⁸ Bradley (2000, 35) dice que los lugares naturales también son importantes para la arqueología porque tuvieron importancia significativa para las mentalidades de los pueblos del pasado. Contrasta los ejemplos de los paisajes fineses con los griegos de época minoica y las descripciones de Pausanias.

Si tomamos la perspectiva de Green y Perlman el término queda abierto. Hay muchos tipos de frontera que no necesariamente son una línea que marca la distinción entre los territorios pertenecientes a varias comunidades. Puede haber fronteras sociales, de género, económicas, étnicas, etc. que lo que indican son el punto de separación entre aspectos identitarios (REGER, 2014, 116). Es tan relevante el límite para las identidades que se ha llegado a ver como elemento indispensable en la definición de las mismas.

Friedrik Barth (1976, 17-18) llegó a definir la etnia en función de la frontera, observando que la existencia de límites étnicos buscaba incluir y excluir del grupo a los que estaban o no en él. En su visión constructivista la etnia estaba conformada por las categorías que la autodistinguían de otra. Esta visión la hereda y desarrolla Malkin intentando abandonar las categorías binarias estructuralistas para ver al otro como el que no reconoce su existencia, el no yo (2001, 13). No obstante, no necesariamente la oposición es creadora de la identidad, puede ser simplemente un elemento más a la hora de autodefinirse conscientemente, mientras que la autoidentificación del grupo sí es fundamental (MCINERNEY, 2014, 2). Hall indica que en Grecia se pasa de una identidad agregativa, es decir, que se construye internamente, a una oposicional en función de la alteridad (1997, 47). Esto significa que lo opuesto puede ser un elemento constitutivo de identidad, pero puede también no serlo⁸⁵⁹, aunque la pertenencia al grupo deje implícito que hay otros que quedan excluidos. Como plantea Ruby (2006, 35) la perspectiva *emic* incide en la identidad étnica como realidad esencial en el grupo, mientras que la perspectiva *etic* insiste en la segregación respecto a los que no se insertan en el mismo. El historiador, en tanto que observador (*etic*) tiende a insistir mucho más en los elementos culturales diferenciadores de otros grupos mientras que el individuo tiende a definirse dentro de él.

La frontera aparece si lo que se busca es distinguir al individuo en la identidad elegida respecto de otros. Es creada por el que quiere delimitar su propia identidad, por tanto, es una frontera propia y aunque el otro construya su propia frontera, no será nunca un ámbito “de nadie” (SARTRE, 1979, 217)⁸⁶⁰. La alteridad es capaz de actuar como catalizador a la hora de caracterizar el yo étnico, como ocurre en la construcción de la identidad mesenia y en la espartana (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015b, 81-99), pero esto

⁸⁵⁹ Cf. Polignac que considera que la identidad se conforma por combinación de lo que Hall llama identidad agregativa y oposicional (2006, 10).

⁸⁶⁰ Sartre se refiere a la frontera de la *polis*, un confín territorial y político pero también es cierto para el resto de identidades.

no significa que sea estrictamente necesario para construir la identidad sino que puede ser importante en muchos casos para ello porque indica lo que hay más allá del límite de pertenencia al grupo. Lo mismo ocurre con otros tipos de identidad. Quizás la más evidente y visible en el registro arqueológico es la frontera social en la que se fundamentan las élites para establecer su distinción respecto al resto de individuos. También la frontera política se manifiesta bien en las fuentes. La *polis*, por ejemplo, tiene una clara demarcación fronteriza puesto que indica el espacio interior y exterior incluyendo a los que pertenecen a ella y excluyendo al resto (POLIGNAC, 1984, 66; CARDETE DEL OLMO, 2004b, 50; 2006b, 189).

Pero, aunque la frontera tiene mucho que ver con la alteridad, el límite no es la alteridad en sí misma sino el punto de contacto con ella. En este sentido, puede ser lo que propone McCarthy y lo que los griegos llaman *horos*. *Horos* se usa para las marcas o cipos que delimitaban los campos (DAVERIO ROCCHI, 1988, 25), creando una línea imaginaria. Además, designa una distancia y el surco que traza el arado (Hom., *Il*, 10,351). En femenino *horia* significa frontera y en plural es un área fronteriza delimitada (CASEVITZ, 1993, 19). De hecho, todas las palabras derivadas de *horos* se refieren a algún aspecto relacionado con el límite físico, a veces geográfico o a veces impuesto por el ser humano pero, al fin y al cabo, un concepto que delimita el espacio. Es la frontera impuesta por el hombre pero bien delimitada a través de marcadores antrópicos (mojones, por ejemplo), o geográficos. Asimismo, las palabras con el prefijo *per-* designan el extremo de un lugar, detrás del cual no hay nada más (CARDETE DEL OLMO, 2006b, 50) y los derivados de *ter-* indican una frontera fijada y radical, definida por regla o convención (CASEVITZ, 1993, 21).

Frente a este tipo de frontera, más parecida a la línea que nos imaginamos normalmente, el concepto *metaichmion* (Solón, fr. 37) determina también un territorio intermedio, de contacto, indefinida, a veces híbrida y a veces compartida porque la línea es reconocida por dos identidades como algo que no es ni de uno ni del otro (MARTIN, 2006, 167)⁸⁶¹. En sentido amplio una frontera identitaria también tiene una connotación similar, es lo que está entre lo que es y lo que no es, lo que supone que es definido subjetivamente por alguien que decide qué caracteriza la identidad y qué no. No es una marca delimitadora de la alteridad sino lo intermedio. El hermafrodita para los romanos

⁸⁶¹ Dice Bershadsky (2013, 14): “When two *poleis* have a tradition of ancient confrontation at their common border, they share, at least in part, a vision of the past”.

es fronterizo porque tiene aspectos del hombre y de la mujer y no tiene una identidad sexual clara (Plin., *NH*, 7,34; 4,36; Aul. Gell., 9,4,13; Mart., 1, 90; Liv., 24,10,10; 39,22,5). También lo es la mujer para los griegos porque es similar a un hombre pero no lo es del todo (Arist., *Pol.*, 1259b-1260a6-7; *Gen. An*, 4, 767b5-10; 775a15-20), y los niños, situados en una fase previa a la edad adulta. Aunque perciban el aspecto ambiguo, y por tanto fronterizo de estas situaciones, los griegos lo adscriben al territorio.

El concepto griego de *eschatia* se refiere a la zona fronteriza amenazadora y al fin del mundo (Hom., *Il.* 9,484; *Od.*, 14,102-104; 9,181-182; *Hes.*, *Theog.*, 274-275), a veces indeterminada (GIANGIULIO, 2001, 344), aunque también a una frontera física y geográfica marcada (Hdt., 6,127; Xen., *Hel.*, 2,4,4) e incluso un concepto genérico relacionado con la propiedad de la tierra (GIANGIULIO, 2001, 347). Es un límite más amplio, no una línea o un cipo que delimita el espacio sino la zona de contacto (SARTRE, 1979, 233). Designa también un paisaje imaginado (COLE, 2004, 7; PLÁCIDO SUÁREZ, 2001, 53-55) y la región oscura, mal conocida y montañosa del confín de una ciudad (CASEVITZ, 1993, 23; VIDAL-NAQUET, 1986, 109; ROUSSET, 1994, 117-119; SERAFINI, 2013, 149). En Atenas el término se refiere a la zona final de lo cultivado donde se requiere aterrazamiento para trabajar la tierra pero también está asociada al propio cultivo porque la labranza en terrazas es una forma de preparar la tierra para el aprovechamiento agrícola (POLINSKAYA, 2003, 97). Si la frontera es peligrosa⁸⁶² porque está alejada de donde vive la mayoría de la población y la tierra no es de la mejor calidad (CARDETE DEL OLMO, 2004b, 49) se tiende a usar el concepto *erimia* o *erimos* y está relacionada con el salvajismo de la zona. Los significados de *eschatia* y *erimia* se asocian a una zona donde acaba un territorio real o imaginado pero la definición es ambigua, lo que permite varias interpretaciones según el contexto en el que las fuentes usen el término porque viene determinado por la situación en la que se menciona y por la identidad adscrita al territorio.

Como vemos, la definición del confín físico es también cambiante (GREEN y PERLMAN, 1985, 9) y adaptable porque puede estar adscrita a muchos contextos que varían, pero siempre es territorial, ya sea real o imaginario.

⁸⁶² También porque la guerra se desarrolla en esa área en muchas ocasiones por la necesidad de delimitar las fronteras exactas (SARTRE, 1979, 213; VAN WEES, 2004, 28; BERSHADSKY, 2013, 3).

En este sentido, aunque los griegos no percibieran conscientemente la frontera como una realidad social sino como un lugar con entidad propia, sí se consideraba un ámbito idóneo para adscribir situaciones sociales limítrofes: de edad, de género, etc. Kahn (1979, 201-211) lo ha visto en su análisis sobre el dios Hermes, mediador a través de las fronteras y vinculado a los caminos, los comerciantes, los mensajeros, las puertas, la noche, etc. También hay otros dioses, como Dioniso o Ártemis, adquieren esta consideración porque ayudan en los tránsitos entre etapas fronterizas de la vida.

El territorio mesenio en su conjunto es un buen ejemplo. Fue propiedad espartana a lo largo de casi tres siglos y, sin embargo, los espartanos lo consideraban un territorio distinto de Laconia, separado por el Taigeto y habitado por los hilotas mesenios, alteridad completa de lo que era un ciudadano espartano. Frente a otros santuarios en origen fronterizos y finalmente integrados, los espartanos nunca situaron un santuario cívico en Mesenia; los que hubo fueron locales, muy parecidos a los laconios por similitud cultural pero no impuestos (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015b, 94)⁸⁶³. Es tras la independencia cuando se convierten en santuarios panmesenios con características propias. Los espartanos entendieron toda Mesenia como área apropiada pero de alteridad, al igual que los que habitaban en ella. Existían dos fronteras: una que delimitaba el territorio étnico laconio en el Taigeto frente al territorio no ciudadano⁸⁶⁴ y otra que delimitaba el territorio apropiado, conquistado, que incluía Mesenia⁸⁶⁵. Otros lugares fuera de Esparta tampoco fueron incluidos en la *polis* a pesar de pertenecer a ella y estar situada en el centro territorial. En Atenas ocurrió también de una forma similar. Salamina u Oropos fueron excluidas del reparto de las tribus de Clístenes (Thuc., 2,23)⁸⁶⁶ y la *eschatia* ática se encontraba entre los *demoi* del Ática (PAPAZARKADAS, 2011, 159-160) lo que rechaza, como bien planteó Giangiulio (2001, 336), el estatus no cívico de la tierra o el individuo situados en la *eschatia* planteada previamente por Sartre (1979, 223).

También es normal que en los lugares liminales se localicen a menudo monumentos (prácticas inscritas), generalmente de carácter religioso, donde tienen lugar ritos (prácticas incorporadas) vinculados a una identidad fronteriza.

⁸⁶³ Contra Alcock (2002, 145) que considera los santuarios como signos de dominación.

⁸⁶⁴ Esto es, una forma de definirse y de marcar étnicamente el territorio a través de la alteridad, como ocurre en otros muchos casos griegos. Vid. Prontera (2003, 111).

⁸⁶⁵ A partir de la derrota de Leuctra aparecen fronteras étnico-políticas interiores también en Laconia con la creación de *poleis* periecas cuya independencia se asienta finalmente cuando se reorganizan en el *koinon* de los Eleucero-laconios (SHIPLEY, 2000, 368).

⁸⁶⁶ También el área de la Tireátide y otros estudiados por Sartre (1979, 220-221).

Generalmente se llaman ritos de paso y han sido ampliamente estudiados desde planteamientos estructuralistas⁸⁶⁷ que los analizan en función de una disposición general según la cual el ritual tiene una fase de segregación, otra de transición y otra de inclusión (VAN GENNEP, 1986, 203-204). Habitualmente, los ritos de juventud vinculados a la frontera se han percibido siguiendo esta estructura, aunque en muchísimos casos se ajustan mal a la realidad de las fuentes. En Esparta lo vamos a ver constantemente, existe un movimiento de ciertos individuos hacia la frontera pero eso no supone una exclusión respecto del grupo ciudadano que suele estar presente en los ritos⁸⁶⁸. En la mayoría de las ocasiones el regreso a la ciudad tampoco significa el cambio de estatus del individuo.

Si tenemos en cuenta una vez más que el paisaje actúa como elemento donde se inscriben las identidades y las percepciones subjetivas, a lo mejor hay que comprender que los ritos asociados a los distintos lugares tienen que ver con la identidad que tiene el que desarrolla el ritual. Esta identidad es, a su vez, adscrita por la comunidad a ese individuo. Un rito asociado a la frontera tiene que ver con el carácter ambiguo e indefinido de la misma y con las identidades inscritas en el límite. Lo más normal es que este tipo de ritos sean de infancia y juventud porque los que lo llevan a cabo son jóvenes, aunque también hay de mujeres, no siempre en edad prematrimonial. La asociación con la ambigüedad de la edad no significa necesariamente que tras el rito regresen habiendo superando la fase anterior y adquiriendo un estatus diferente sino que en el culto se reafirma el rol específico que tiene el individuo que lo realiza, generalmente incluyendo una enseñanza que debe aprender en el momento en el que vive. Todo ello es relevante para la comunidad porque son individuos integrados de una u otra manera en ella y su rol es importante. Por eso los santuarios fronterizos no tienen por qué estar siempre situados en la linde con otra comunidad étnica ni en un área extremadamente boscosa, pueden estar en el centro de la misma, generalmente en lugares destacados dentro del conjunto paisajístico (BRADLEY, 2000, 6), conformando una frontera imaginada. También pueden haber sido lugares que en origen fueron fronterizos y mantuvieron la caracterización liminal en momentos posteriores.

Esta consideración se aleja de lo que describe Bremmer (1994, 29) que ve sólo los santuarios exteriores a la comunidad con una consideración, ya no sólo liminal, sino de

⁸⁶⁷ *Vid.* Estado de la cuestión.

⁸⁶⁸ La única exclusión es la del rito de Dioniso Briseas donde a partir de cierto punto sólo podían acceder las mujeres casadas. *Vid.* capítulo sobre Dioniso en este bloque.

alteridad. En esta perspectiva tradicionalista sobre la concepción del paisaje griego, la urbe se relaciona con lo cívico y lo ordenado mientras que el campo, cuanto más lejano, más excéntrico y menos parecido al centro cívico (POLINSKAYA, 2006, 62). Frente a la visión tradicional, Polignac ha planteado una perspectiva diferente (1984) en la que lo rural no sólo es tan relevante como lo urbano sino que es necesaria la interrelación entre ambos para la constitución de la *polis*.

El trabajo de Polignac ha sido muy fructífero, tanto en seguidores como en crítica. Él mismo ha reconocido que peca de excesiva generalización, cuestión que trató de corregir en la versión inglesa de su obra (POLIGNAC, 1994, 3-18). Otros, como Morgan (1994, 108-109) en la misma obra colectiva, han apuntado algunos aspectos más específicos que han incidido sobre todo en la necesidad de una aproximación más específica a ciertos espacios, como los *ethne*, y también a los variadísimos tiempos en los que se fue configurando la frontera (ANTONACCIO, 1994, 102). Polinskaya (2006, 63-65, 79-80) considera que, a pesar de lo positivo del trabajo de Polignac, sigue manteniendo la dicotomía centro-periferia incluso en los momentos en los que no hay ni siquiera un centro urbano bien configurado⁸⁶⁹. Además, algunos de los santuarios ni siquiera tienen una consideración cívica en el arcaísmo, como el caso del *Heraion* de Argos que probablemente no fue considerado étnicamente argivo hasta el siglo V a.C.⁸⁷⁰ (HALL, 1995, 577-613).

La propuesta de Polinskaya que busca ver los santuarios en un *continuum* (2006, 80) es muy positiva, pero no hay que olvidar que el concepto de frontera territorial existe en el mundo griego y la presencia de divinidades en la “periferia” articulando la frontera territorial más lejana también está constatada⁸⁷¹, así como la frontera imaginada, es decir, el espacio considerado fronterizo pero localizado en áreas centrales (VALDÉS GUÍA,

⁸⁶⁹ En Esparta la mayoría de los restos arqueológicos de la Acrópolis mejor conservados pertenecen al periodo romano. Incluso para esta época es muy dudosa la localización del ágora (WAYWELL, 1999, 8-14).

⁸⁷⁰ Lo reconoce de Polignac en un artículo donde presentaba algunos cambios incluidos en su libro en la edición inglesa (1994, 4).

⁸⁷¹ Zeus, Atenea, Hermes, Hera y Ártemis son, a menudo, divinidades con el epíteto *Horios* (CARDETE DEL OLMO, 2004b, 51) y hay un buen corpus documental de 77 epígrafes diplomáticos sobre la delimitación del espacio de las comunidades griegas (ROUSSET, 1994, 99). Para la Edad del Bronce lo ha constatado Antonaccio (1994, 103).

2016, 5, n. 10). En esa dicotomía McNerney ve una tensión entre lo salvaje y lo domesticado (2006, 38)⁸⁷².

La narrativa del paisaje puede ser una de las claves que una ambas concepciones ya que la frontera no se crea normalmente a la vez sino que suele ser un proceso de unión de territorios, apropiación o de conquista gradual. Incluso pueden ser creada en el imaginario cívico aunque nunca hubiera estado realmente en la linde territorial porque se asocia a una identidad fronteriza. La comunidad nueva va integrando o perdiendo territorios a lo largo del tiempo y construyendo historias, mitos y santuarios que justifican su propiedad del territorio (SARTRE, 1979, 224) y articulan las fronteras (ANTONACCIO, 1994, 103). Por tanto, existe un *continuum* histórico, un cambio paulatino de las fronteras que se perciben y se reajustan, haciendo que unos centros de adscripción queden en el área central, o se creen nuevos ya en esa zona, y otros en la periferia. En algunos casos puede cambiar el significado de los cultos asociados, dando una sensación de que son más “centrales” que otros cultos dedicados a la misma divinidad situados en otros lugares más lejanos, pero mantienen de alguna manera la consideración periférica incluso estando en el centro porque también son monumentos que recuerdan un momento histórico relevante en la configuración de la identidad política. Es decir, el *continuum* existe, pero tiene que ver con el avance de las comunidades en la apropiación del territorio y, por tanto, con la formación de fronteras políticas e identitarias que van cambiando⁸⁷³.

En Eretria, por ejemplo, uno de los santuarios más importantes de la comunidad, donde se celebraba uno de los festivales cívicos más significativos, era el de Ártemis Amarintia. El santuario de esta divinidad se encontraba en el margen de la comunidad pero acabó siendo un lugar central de culto e incluso económico porque allí se guardaba el tesoro de la ciudad (COLE, 2004, 19). Veamos entonces los casos espartanos.

2. Apolo Amicleo y las Jacintias.

Quizás el culto de Apolo Amicleo en Esparta no sea el más ilustrativo de todos los ritos donde participaban las jóvenes lacedemonias; sin embargo tiene algunos elementos que lo hacen idóneo para comprender la relación simbólica entre los santuarios

⁸⁷² Vid. capítulo “Ártemis” donde me refiero a la cuestión del salvajismo de la diosa y a su localización en la frontera.

⁸⁷³ Vid. tesis de Bershadsky (2013) donde analiza los mitos de frontera y su reconstrucción ideológica a través del mito.

y las diferentes identidades. Por un lado, es el festival más integrador, y seguramente el más relevante⁸⁷⁴, de todos los que hubo en Esparta, lo que permite comprender mejor su significado cívico y la legitimación de las distintas identidades sociales dentro de un contexto donde participaba la mayoría de las personas que vivían en la comunidad, aunque no tuvieran derechos cívicos⁸⁷⁵. Por otro lado, tiene una clara adscripción política, lo que permite ver relativamente bien la evolución y el uso ideológico del lugar. Finalmente, Amiclas fue la primera empresa conquistadora de la ciudad de Esparta y este hecho tuvo un fuerte peso en la memoria colectiva de los espartanos a lo largo de toda la historia.

2.1. La conquista de Laconia y la identidad cívica.

El problema del culto de Jacinto está presente desde la llegada mítica de los dorios al Peloponeso y tiene una fuerte dependencia de la interpretación historiográfica de este complicado proceso legendario. Tradicionalmente se le ha considerado una divinidad predoria sobre la que se superpuso Apolo (PICARD, 1929, 211; MELLINK, 1947, 139ss; NILSSON, 1995 [1906], 140; 1968 [1927], 556-558; PICCIRILLI, 1967, 106), relegando a Jacinto a un nivel de héroe (ROHDE, 2000 [1894], 254; WIDE, 1893, 290; FOUGÈRES, 1900, 305). A la ausencia de Apolo en las tablillas micénicas se le sumaba una argumentación filológica que insistía en que los sustantivos con sufijo *-nth-* tenían un origen pregregio, seguramente minoico (KRETSCHMER, 1970, 404). Dietrich (1975, 140), aunque negó el carácter predorio de Jacinto, insistía en vincular la llegada de los dorios con el momento de creación de la festividad, lo que le permitía argumentar la presencia del dios en otras comunidades doria⁸⁷⁶. No obstante, sólo tenemos documentado a este héroe en Tarento, donde quedó reducido a un epíteto del dios Apolo (ABRUZZESE CALABRESE, 1987, 7-33; HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2004, 81-99).

Calame criticó acertadamente estos planteamientos argumentando que todas las hipótesis que vinculaban las Jacintias con la llegada de los dorios no tenían un peso fuerte puesto que se basaban en una interpretación mítica del origen de los griegos. Las fuentes sólo muestran la presencia del culto de Apolo y Jacinto en Esparta desde época arcaica (CALAME, 1977, 1, 311) y la superposición del culto tampoco tiene un fundamento de

⁸⁷⁴ Polibio (5,19,2-3) y Filóstrato (VS, 2,12,3) hablan de ella como la festividad más importante de Esparta.

⁸⁷⁵ Vid. Rodríguez Alcocer (2015a, 27-59) y Fornis Vaquero (2016, 109-125) con bibliografía actualizada.

⁸⁷⁶ Documentadas en Gitio, Bizancio, Cnido, Cos, Tera, Rodas, Malia, Lato y Calimna (RICHER, 2012, 599; FORNIS VAQUERO, 2016, 112).

base sólida porque hay muchos casos en los ritos y los mitos griegos donde existe una asociación entre dioses y héroes (SERGENT, 1986b, 101). A ello hay que añadir que los propios espartanos vincularon la llegada de estos contingentes de población con Apolo *Karneios* y, por tanto, con las Carneas (CARTLEDGE, 1992, 53).

Es poco probable que el culto se hubiera generado sobre una tumba del protogeométrico para luego superponerse a ella una divinidad conquistadora, como propone Calligas (1992, 45-46), porque los restos arqueológicos del santuario no revelan ningún tipo de enterramiento en esta época. Lo que sí hay es una continuidad de uso desde el Heládico Medio (CALLIGAS, 1992, 44). Estos primeros restos son de hábitat (MORENO CONDE, 2008, 62-69) y sólo a partir de época micénica tardía tenemos constancia de registro arqueológico ritual (Heládico Reciente IIIB). La discusión sobre los restos arqueológicos se ha centrado en una supuesta interrupción de uso durante el siglo X a.C.⁸⁷⁷ Los únicos restos del Protogeométrico estaban mezclados con otros micénicos y sólo habían aparecido en un área muy pequeña (BUSCHOR y VON MASSOW, 1927, 1-85; CALLIGAS, 1992, 40; GEORGOULAKI, 1994, 45). Las últimas excavaciones han mostrado que esta situación se repite en todo el entorno del *temenos*, demostrando que se limpió el interior del área en época Geométrica, echando fuera del *peribolos* el material antiguo⁸⁷⁸. La datación del muro a finales del siglo VIII a.C. (VLACHOU, 2011-2012, 113) indica que, aunque el área ritual fuera anterior, la limpieza del interior se hizo cuando se produjo una reestructuración del santuario.

Es probable que este cambio arqueológico venga condicionado por la situación histórica. El momento en el que ocurrió se corresponde cronológicamente, o bien con la expansión por Laconia, o bien con el inicio de la conquista de Mesenia. Está claro que no pudo ser en el periodo en el que la tradición griega adscribe la entrada de los dorios en el Peloponeso, en el siglo IX a.C., correspondiente con el Heládico Reciente IIIC, pero tenemos presencia de Amiclas ya en la *Ilíada*, en el Catálogo de las Naves (*Il.*, 2, 581-590) y también en una tradición que sitúa a los amicleos como aqueos frente a los dorios (MARCOZZI, 1999, 257-258; MALKIN, 1994, 111). A los aqueos Píndaro los asociará en el siglo V a.C. directamente con los Egeidas de origen tebano⁸⁷⁹ (*Pyth.*, 1, 65ss; *Isth.*,

⁸⁷⁷ Aceptadas por un gran número de investigadores (BREICH, 1969, 177; GEORGOULAKI, 1994, 95; CARTLEDGE, 1979, 82; COULSON, 1985, 63-64) y rechazada por otros que seguían aceptando la continuidad estratigráfica (DEMAKOPOULOU, 1982, 32) o del culto.

⁸⁷⁸ *Vid.* FIGS. 57 y 58.

⁸⁷⁹ Autoproclamados descendientes directos de Cadmo (BREGLIA PULCI DORIA, 1989, 18).

7, 14-15; *schol.*, *Pyth.*, 5, 101b; BREGLIA PULCI DORIA, 1989, 14; 1997, 206-207). Es más probable que la limpieza del *temenos* del santuario tenga que ver con la anexión de Amiclas y la continuidad de la conquista de Laconia, aunque la ambigüedad cronológica de los acontecimientos de esta época dificulta la vinculación del hecho con las narraciones de las fuentes literarias. No obstante, la importancia que dieron los espartanos a esta comunidad y al santuario (el primero fuera de las fronteras iniciales de las cuatro *komai*), así como la localización de otras divinidades en Amiclas a raíz de las guerras mesenias, parecen sugerir que sí existe una correlación entre ambos acontecimientos.

Según Pausanias, Téleclo (3,2,6) fue el rey que conquistó Amiclas y toda Laconia, siendo su muerte el *casus belli* de las guerras mesenias (Str., 4,3,3). Aunque el relato de Pausanias no es demasiado detallado, debió de existir algún tipo de pacto entre Esparta y Amiclas puesto que no la convirtieron en una comunidad *perieca* ni *hilótica*, como más adelante ocurriría con el resto de localidades conquistadas. Los *amicleos* recibieron el estatus ciudadano (Str., 8,5,4) y la ciudad pasó a ser una de las *obai*, aldeas fundacionales de la *polis* de los lacedemonios⁸⁸⁰. Es posible que la decisión de integrar a los *amicleos* como ciudadanos de pleno derecho tuviera que ver con el carácter estratégico de la zona en un momento en el que Esparta pretendía hacerse con todo el valle de Lacedemonia. Lo que está claro es que, en este preciso instante de su historia, Amiclas pasa a ser la primera frontera que se mueve de los límites iniciales de Esparta. Existe una necesidad de afianzar la posesión del área, no sólo de la frontera sino de todo lo que hay entre el centro y ella. La forma de hacerlo es la integración de los ciudadanos y también la apropiación ideológica del santuario.

De esta manera, el santuario se construye con un carácter fronterizo (POLIGNAC, 1984, 74), lo que no significa que separe del centro a los individuos que participan del culto sino todo lo contrario, los integra en la ciudad pero definiendo quién se encuentra en la ciudadanía y quién no, como se desprende del texto de Ateneo citando a Polícrates en su descripción de las Jacintias. En la fiesta participaban extranjeros, adolescentes, niños, ciudadanos, mujeres jóvenes e incluso *hilotas* (Athen., 4,139d-f) y había ritos donde los participantes eran segregados por sexo y edad, amén de otras celebraciones en

⁸⁸⁰ La subordinación de Amiclas también se observa en la genealogía mítica en la que se sitúa a esta heroína subordinada a Esparta (MARCOZZI, 1999, 249).

las que estaba presente toda la comunidad como el almuerzo tras el sacrificio a Apolo⁸⁸¹. Es muy probable que desde el inicio no se incluyera a todos estos sectores sociales (CALAME, 1977, 1, 313; *contra* MORENO CONDE, 2008, 24), pero sí existe un interés político de la comunidad naciente de hacer de esta festividad un lugar de unificación cívica⁸⁸².

En este contexto de legitimación territorial, que seguramente afectó directamente al rito, es viable que hubiera un cambio de interpretación de las divinidades vinculadas al lugar debido a esta necesidad de incluir la nueva localidad dentro de las narraciones propagandísticas y legitimadoras de la política conquistadora. A este respecto, las novedades arqueológicas apenas aportan nueva información. Seguimos sin saber si se introdujo una divinidad o si hubo algún cambio interpretativo del culto preexistente. No obstante, el dios y el héroe, con este brillante tinte dorio, son producto de una cultura políada, lo que quiere decir que, si existieron anteriormente vinculados al santuario, su función y su significado no pudieron ser exactamente iguales que en época histórica. En el siglo VIII a.C. seguramente se establece una primera relación directa entre Esparta y los dioses de Amiclas, especialmente Jacinto y Apolo, lo que significa que el culto, fuera cual fuese antes, a partir de este momento adquiere una connotación cívica (BRULÉ, 1992, 19-38) e identitaria vinculada a Esparta y no exclusivamente a Amiclas.

⁸⁸¹ La mayoría de sacrificios griegos se pueden agrupar en el término *thysia* pero generalmente se entiende como un sacrificio animal, con la consagración de una parte al dios y una comida ritual (VERBANCK-PIÉRARD, 2000, 284). Ekroth especifica que los sacrificios de Apolo, Leto y Ártemis solían ser *thysia* (2002, 179-182 y 195). Los héroes también podían recibir *thysia* como sacrificios pero cuando van acompañados de comida ritual porque es la característica principal de este tipo de sacrificio, según lo que cuenta Heródoto (5,47,2). Por otro lado, para el culto de Jacinto, parece que el tipo de comida celebrada era una *kopis* (Athen., 138e-f; 140a; BRUIT ZAIDMAN, 1990, 167) tras un *enagismos*, un sacrificio dedicado al héroe difunto. Sabemos por Heródoto que se consideraban diferentes los sacrificios a un inmortal (θύειν) y a un héroe (ἐναγίζειν) (Hdt., 2,44,5). El verbo ἐναγίζειν significa crear tabú en un contexto de culto de difuntos o héroes (CASABONA, 1966, 204, 210) donde se crea una mancha a través del sacrificio por el contacto con el difunto. Tanto el tipo de sacrificio como la comida posterior concuerdan bien con la abstinencia y el luto tras la ofrenda a Jacinto (CHANTRAINE y MASSON, 1954, 1000, PETTERSSON, 1992, 22-23; MORENO CONDE, 2008, 25). Petropoulou (2015, 167-188) por su parte considera que en las Jacintias, a pesar de haber dos tipos de sacrificios diferentes, el festival se asocia con los tres días en los que hay sacrificios, por esa razón existe una discordancia entre los 9 días que se han querido ver en Heródoto (9,7,1; 11,1), que conforman la *hieromenia* e incluyen la preparación (MELLINK, 1943, 25), y los 3 que menciona Polícrates (Athen., 4,139d). Para más aspectos sobre la misma: Casabona (1966, 126-138).

⁸⁸² Las perspectivas actuales entienden, como nosotros aquí, que tanto las Jacintias como la mayoría de los cultos lacedemonios eran fundamentales para mantener la cohesión social de la comunidad (RICHER, 2007b, 243-249; FLOWER, 2009, 215; FORNIS VAQUERO, 2016, 110). En esta línea, comparando a Jacinto con Erecto y las Jacintias con las Panateneas, Mikalson (1976, 141-153) y Brulé (1992, 19-38).

La comparación del dios con otros epítetos y la presencia de otras divinidades cuyas características parecen adaptarse a la realidad políada, son los indicativos más claros del papel del santuario en la construcción de la identidad espartiatá.

Se conserva una inscripción aparecida en el Amicleo dedicada a *Delphidios*, es decir, a Apolo Delfico (*IG V 1*, 221). Sabemos que el culto de Apolo Piteo, estaba presente en otras regiones del Peloponeso y en Esparta tuvo mucho que ver con el Apolo Pitio de Delfos y con el enfrentamiento contra Argos. Hasta tal punto esta relación entre las tres formas del dios⁸⁸³ recaló en la Antigüedad que una tradición llegada a nosotros a través de Lactancio (*Ad Stat. Theb.*, 7,412) cuenta que hubo un oráculo en el Amicleo. Es la única referencia a este oráculo y, tanto si existió en algún momento como si fue una confusión de Lactancio, probablemente ha llegado a nosotros a través de la vinculación de los Apolos lacedemonios con el de Delfos. La irrupción de Apolo Pitio en Esparta tiene que ver con las relaciones espartanas de época arcaica con Delfos, no sólo en lo religioso sino también en otras cuestiones culturales (STIBBE, 1972b, 5-16), políticas y militares⁸⁸⁴. Quizás es una exageración la explicación que da Sargent sobre la dependencia directa de los reyes de Delfos (1994, 41) pero está claro que existe un respeto muy fuerte hacia el santuario del Parnaso y las disposiciones del mismo. La ley de Licurgo, según la tradición lacedemonia, fue dada por Apolo Pitio cuando Licurgo estaba en Delfos (Plut., *Lyc.*, 6,1-2). También parece existir una conexión entre el lenguaje formular laconio con las máximas de Delfos y sabemos que existían dos “pitios”, unos embajadores permanentes en Delfos (Hdt., 6,57,2), encargados de consultar el oráculo cada vez que fuera necesario.

No es casual la confusión de Lactancio dada la importancia de Apolo Piteo y del Amicleo, sobre todo si tenemos en cuenta que la imagen de culto también tenía los rasgos arcaizantes de la de Amiclas. La relación local entre ambas divinidades se confirma con la noticia de la ofrenda de oro del rey Creso, destinada a Apolo Piteo pero usada finalmente para Apolo Amicleo (Hdt., 1,69; Paus., 3,10,8).

⁸⁸³ Ha aparecido también en el santuario de Apolo Hipertealeas un disco dedicado a Piteo. Este culto en su fase inicial (siglo VI a.C.) seguramente estuvo muy centrado en las localidades situadas en torno a la actual Phoiniki. En época de Pausanias era un templo dedicado a Asclepio (3,22,10) pero hay inscripciones que evidencian el culto a Apolo Hipertealeas (*IG V 1*, 980-989) al menos desde el siglo IV a.C. (CALLIGAS, 1980, 10-30; DENGATE, 1988, 163-165).

⁸⁸⁴ *Vid.* Richer (2013, 439-460) sobre la influencia de Delfos en las prácticas militares espartanas.

Gracias a la noticia de Heródoto sabemos que los propios espartanos enlazaron a los dos Apolos, Amicleo y Piteo⁸⁸⁵, seguramente insertándolos en el hilo narrativo de la conquista del territorio y creando con ello un paisaje ideológicamente espartano donde la frontera y los que viven en ella se integran (NAFISSI, 2013, 149) aunque manteniendo parte de su carácter originario⁸⁸⁶. Polibio (5,22,5) se refiere al Eurotas como lugar defensivo y Prontera considera que los puentes sobre el Eurotas eran las puertas de la ciudad (1980, 215-230). De hecho, el santuario de Apolo Piteo de Tornax, al norte de Esparta, seguramente era el mismo que el de Apolo *Kranos*, en la vía que comunicaba Esparta con Selasia (Xen., *Hell.*, 4,5,27; Paus., 3,10,8 y 3,11,1) pero el ritual más importante dedicado a Apolo tenía lugar en el ágora misma, en el coro, donde había estatuas de Apolo, Leto y Ártemis (Paus., 3,13,7). Allí se celebraban las Gimnopedias.

Esta festividad, que da nombre al mismo tipo de danzas, se estableció supuestamente en Esparta tras una peste con la que acabó Taletas de Gortina gracias a sus cantos (Plut., *Mor.*, 1134B; 1146C). Este suceso ocurrió poco después de la derrota de los espartanos en Hisias, en 669 a.C. (Paus., 2,24,7) contra los argivos. La cercanía de los dos acontecimientos le sirvió a Wade-Gery para explicar la institución de las Gimnopedias con el fin de intentar reconstruir la moral espartana tras la derrota (1949, 80). Ciertamente es que el conflicto por el área se perpetuó y los enfrentamientos fueron prácticamente constantes. Más de un siglo después, la famosa Batalla de los Campeones (546 a.C.), también contra Argos (Hdt., 1,82), reveló la presencia de los conflictos anteriores en la memoria de ambos contingentes, traduciéndose en un enfrentamiento bastante poco habitual entre 300 elegidos de ambas *poleis*. Debió ser un choque muy simbólico que afectó a los cultos (Suda s.v. Γυμνοπαιδία) y a las costumbres. Parece ser que a partir de esta fecha los argivos empezaron a cortarse el pelo a ras en señal de luto y los espartiatas adultos comenzaron a dejarse el pelo largo para conmemorar la victoria (FRANCHI, 2008, 63)⁸⁸⁷. Es posible que en este momento se adscribieran las Gimnopedias a Apolo Piteo (FORNIS VAQUERO y DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2014, 97). La relación del culto con los enfrentamientos contra Argos se constata en la existencia del mismo culto quizás en la Tireátide y con seguridad en Argos (Baquílides, fr. 4 S.M.; Paus., 2,36,5) donde los argivos trataron de imponer una supuesta hegemonía

⁸⁸⁵ En FIG. 46 puede verse la localización de los santuarios.

⁸⁸⁶ Jost lo ve así también para Arcadia (1994, 228).

⁸⁸⁷ Probablemente también para mantener una tradición griega cuando el uso se había ido abandonando en toda la Hélade (FORNIS VAQUERO y DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2014, 82).

del santuario frente al resto de los cultos de Apolo Piteo del Peloponeso (FORNIS VAQUERO y DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2014, 93). El enfrentamiento entre Esparta y Argos por la Tireátide tiene entonces dos vertientes, por un lado el control de la frontera en el siglo VI a.C. y, por otro lado, la hegemonía de un culto peloponesio antiguo.

La relación entre el Amicleo y el culto de Apolo Piteo tiene que ver, por tanto, con la concepción espartana de una frontera que mantiene sus características mientras adquiere otras propias del centro. El confín primitivo en Esparta está relacionado con los cursos de agua (PRONTERA, 1980, 222), especialmente con el Eurotas. Lo confirma la localización del santuario de Ortia, situado también junto al río, la frontera más antigua de la localidad. El movimiento hacia el Amicleo supone un cambio en la frontera, alejándose un poco del río como confín, pero manteniendo su vinculación con los límites iniciales de la ciudad al reestructurar el culto. De esta manera, le confieren un fuerte carácter cívico.

El culto de Apolo Piteo ratifica esta misma idea pero hacia el noreste, hacia la frontera con la Argólida. En el santuario situado en Esparta se enfatiza su supuesta antigüedad potenciando su vinculación con la frontera física más antigua, el Eurotas, pero a la vez existe una relación con los enfrentamientos por el control de la Tireátide, una nueva frontera, y se construye también otra relación con Amiclas que se habría conquistado antes de la propia fundación del culto del Piteo espartano. No concuerda la hermenéutica histórica, diacrónica, con la interpretación de los acontecimientos de la memoria social de los espartanos porque lo relevante para ellos es la integración en la red de santuarios *espartanos*⁸⁸⁸ ya que el lenguaje del paisaje está dominado por Esparta y cuenta su historia, no la del santuario o el culto. En este sentido, no debe sorprender que tengamos constancia de las Jacintias en Gition (PETTERSON, 1992, 10 n., 9; RICHER, 2012, 599), la localidad donde se situó el puerto espartano⁸⁸⁹. Seguramente no es casual que el culto que se situó allí, en área perieca, fuera precisamente uno de los más característicos de los ciudadanos espartanos.

Otra figura de Apolo, llamado *Tetracheir* y *Tetraotos* (Zenob., 1,54; IG 5, 1, 259) está presente en Amiclas (SERGENT, 1994, 15-58), probablemente en la localidad

⁸⁸⁸ Sirano, de hecho, habla de la laconización del paisaje fronterizo con Argos (1996-1997, 438). Se refiere, evidentemente, a un análisis de los materiales arqueológicos.

⁸⁸⁹ Su localización estratégica como salida principal de Esparta al mar fue la razón por la que los atenienses la atacaron durante la Guerra del Peloponeso (Diod. Sic., 9,84,6; Paus., 1,27,5; Thuc., 1,108,5).

(KENNELL, 1995, 162-163, 215, n. 8; PETROPOULOU, 2011-2012, 156), quizás representando la unión del héroe y el dios (WIDE, 1893, 68-69, 95-96; PICCIRILLI, 1967, 115, n. 101). En este caso surge otra fase más de la mnemohistoria lacedemonia. Sólo hay referencias a ella desde Sosibio (*FGrHist* 595 F 25), pasando por las glosas de Hesiquio (s.v. κοθρίδιον; κυνάκτας) que parecen referirse a este Apolo como representante de la juventud y, especialmente en época bajoimperial (Lib., 11, 205), lo que indica un origen helenístico que podría tener que ver con la pretensión de los reyes reformadores de vincular su política con las tradiciones antiguas.

En el fragmento de Sosibio se le define por su función guerrera, lo que plantea una relación directa entre esta divinidad y Apolo Amicleo a través de la potenciación de lo arcaizante de las costumbres y las divinidades lacedemonias. Este carácter guerrero por encima de otros aspectos de la divinidad se evidencia también en la cita de Plutarco en la que Carilo responde que las estatuas de los dioses estaban armadas en Esparta para que los jóvenes no pudieran rezar a dioses desarmados (*Mor.*, 232d). Plutarco insiste en que todas las divinidades tenían valor guerrero (*Mor.*, 239a). La insistencia de Plutarco en la función guerrera de la divinidad es una exageración basada en las fuentes clásicas que insisten siempre en el belicismo de los lacedemonios como una cuestión tradicional. Ejemplos como Helena, Deméter o Dioniso rechazan la idea de que todas las divinidades espartanas eran guerreras. No obstante, es cierto que un número muy importante de deidades tienen esta connotación aunque en casi todos los casos tiene que ver con la situación de conquista en la que se fundan o se encuadran las leyendas fundacionales de los distintos cultos, como vemos en el caso de Apolo Amicleo, Apolo Piteo, Ártemis Limnátide, Ártemis Cariátide, Afrodita en casi todos sus epítetos o Atenea y Ares, en los que la guerra se encuentra presente siempre.

Aparte de Apolo, hubo otras divinidades en el Amicleo cuyos cultos también contribuyeron a la creación de esta relación con Esparta. Sabemos que allí el escultor Policleto de Argos (siglo V a.C.) ofreció una escultura de Afrodita⁸⁹⁰ *para Amyklaioi* (Paus., 3,18,7-8) que podría corresponderse con la Afrodita *Enoplios*, armada, de la que habla Lactancio fundada supuestamente durante las Guerras Mesenias (*Inst.*, 1, 20, 29-32) o la Amiclea que describe Nono con una lanza (*Dion.*, 43, 4-7)⁸⁹¹. También Gitíadas,

⁸⁹⁰ Un análisis más profundo sobre los aspectos de Afrodita en Esparta se puede ver en el capítulo dedicado a Helena.

⁸⁹¹ *Vid.* Valdés Guía (2006-2008, 69-82) para el culto de Afrodita en Amiclas.

el que hizo los bronce del santuario de Atenea Calcieco, ofreció una escultura de Ártemis en el santuario (Paus., 1,18,8-9). Como ya dijimos, la iconografía del santuario de Atenea resaltaba precisamente la identidad común espartana y probablemente se construyó como respuesta a la propaganda proejeida de los relieves del trono de Apolo Amicleo⁸⁹². Quizás no sería demasiado aventurado plantear la posibilidad de que esta escultura de Gitíadas también entrara en el juego del enfrentamiento político religioso del siglo VI a.C., sobre todo teniendo en cuenta que la localización de la figura de la diosa no parece casual ni está vacía de significado. La Afrodita de Gitíadas se situó junto a Ártemis, bajo los trípodas de bronce ofrecidos tras la guerra contra los mesenios (Paus., 3,18,7-8). Tanto en la escultura como en la leyenda sobre la fundación del culto de Afrodita Amiclea. La diosa se presenta inserta en la narración legendaria de las guerras mesenias y en consonancia con las demás figuras de Afrodita que hubo en Esparta. El significado está confirmada por la presencia de los *xoana* de Afrodita *Hoplismene* y *Morpho* cerca del Platanistas (Paus., 3,15,10-11) y el templo de Afrodita *Areia* próximo al de Atenea Calcieco (Paus., 3,17,5). Sabemos por Pausanias que la tumba de Téleclo estuvo situada cerca del santuario de Afrodita (Paus., 3,15,10), lo que permite presumir un significado similar entre la de Amiclas y la de Esparta, ambas de carácter guerrero.

Existe también un culto a Dioniso *Psilax* en la localidad (Paus., 3,19,6) de Amiclas y el trono de Apolo tiene varias representaciones de Dioniso en su iconografía (PIPILI, 1991, 143-146; FAUSTOFERRI, 1996, 112-114, 227-239). Pausanias explica el epíteto del dios apelando a su significado dorio, “alas”, que aceptan Langlotz⁸⁹³ (1932, 176-177), y Picard (1935, 321) por la posible influencia orientalizante y el carácter arcaizante del dios. Pausanias dice que tiene que ver con la embriaguez causada por el vino que aligera el espíritu, sin embargo, los demás cultos de Dioniso en Esparta no tienen mucho que ver con el vino sino, más bien, con el matrimonio⁸⁹⁴, probablemente por la desvinculación del ciudadano espartano de los procesos productivos (PARKER, 1988, 100) o porque fuera relegada esta función con las reformas del siglo VI a.C. en las que se acaba sustituyendo el simposio por las *syssitia*. El rito de Colone (Paus., 3,13,7) consistía en

⁸⁹² Vid. capítulo “El origen de la *agoge*” en bloque IV.

⁸⁹³ Langlotz entiende que el paredro de Ortia aparecido en las placas del santuario es precisamente Dioniso (1932, 177).

⁸⁹⁴ En Atenas sí, en las Leneas donde la participación femenina en el rito ayuda al renacimiento del dios tras su desmembramiento y al inicio del prensado de la uva para la producción del vino (VALDÉS GUÍA, 2013, 105-107).

una carrera de once muchachas⁸⁹⁵ y el de Briseas era exclusivo de las mujeres casadas (Paus., 3,20,3). En el caso de Dioniso Psilax no tenemos referencias al rito que tenía lugar allí pero, teniendo en cuenta los otros cultos espartanos de este dios y la presencia en las Jacintias de las *parthenoi* no es descabellado pensar que en algún momento el rito se vinculó con el matrimonio, quizás desde su origen o reinterpretado para asimilarlo a los cultos espartanos. De hecho, la mayoría de las representaciones de Dioniso en el trono de Apolo se encuadran en escenas de *gamos* (FAUSTOFERRI, 1996, 238). También refuerzan esta posible vinculación del culto de Dioniso Psilax con el Amicleo la existencia de coronas de hiedra en las Jacintias (Macr., *Sat.*, 1,18,2) habitualmente presentes en los coros báquicos (PORRES CABALLERO, 2013b, 171-172), los coros masculinos dedicados a Jacinto y a Apolo⁸⁹⁶, quizás en forma de *komos*⁸⁹⁷ (*Hel.*, 1468-1469), y los coros femeninos nocturnos (NOBILI, 2014, 136), no sólo por la relación con Dioniso sino también por los paralelismos de la vida mítica de Dioniso con Jacinto (OTTO, 1997, 148-150). Si a ello le sumamos la referencia de Filóstrato (*VA*, 3,14) donde menciona una estatua de culto muy antigua dedicada a Dioniso Amicleo, seguramente ya terminamos de confirmar la relación entre Apolo y Dioniso y la reinterpretación de su culto para unir lazos semánticos con Dioniso en Esparta, posiblemente ligados a través de la posible influencia de Delfos en esta relación (RICHER, 2004, 84)⁸⁹⁸.

Finalmente, en el río Tiasos, entre Esparta y Amiclas, se desarrolló un festival similar a las Jacintias llamado Ticenidia, en el que las niñeras de los espartanos danzaban en honor a Ártemis Coritalia. En esta festividad sacrificaban un cochinitillo y también había una *kopis* (Athen., 4,139a-d), una comida similar a la de las Jacintias. El mismo Ateneo habla de esta festividad conectándola con las Jacintias como una forma para incluir en la celebración a todos los individuos de la comunidad, incluso a los niños más pequeños protegidos por Ártemis. Es más, la propia diosa estuvo presente en el Amicleo⁸⁹⁹. Sabemos que Baticles ofreció una escultura de Ártemis Leucofriene en el

⁸⁹⁵ Vid. capítulo “Dioniso” en este bloque.

⁸⁹⁶ Y también a Dioniso si aceptamos que la referencia que hace Nono de Panópolis (*Dion.*, 19,100ss) a un himno dedicado a Jacinto y Dioniso cantado en Amiclas es cierta y suficientemente antigua.

⁸⁹⁷ Según Delavaud-Roux (1995, 69-70) la mayoría de estas danzas estaban dedicadas a Apolo *Komaioi*.

⁸⁹⁸ Vid. el tradicional libro de Walter Otto (1997, 147-151) y más actualmente Suárez de la Torre (1998, 17-28) sobre la relación en Delfos entre Dioniso y Apolo y la ambigüedad de las fronteras semánticas entre ambos dioses.

⁸⁹⁹ Tenemos en el área de Amiclas una herma muy tardía (siglos II-III d.C.) donde se menciona el sacerdocio de Ártemis *Patriotidos* (*IG V*, 1, 559). Al oeste de Esparta, en Trepti, se encontró una estela del siglo III a.C. dedicada por una de sus sacerdotisas a Ártemis Patriotis (*IG V*, 1, 602). Es posible que el culto sea el mismo porque la estela de Trepti está inserta en los muros de la iglesia de Hagios Theodoros (BRULOTTE, 1994,179)

santuario (Paus., 3,18,9). No sabemos si en algún momento existió una relación directa entre Ártemis y Jacinto en Esparta pero tenemos constancia de una Ártemis *Hyakinthotrophos* en Cnido (SGDI III, 3501, 3502, 3512) y Mileto (CHIRASSI, 1968, 165) y una Ártemis *Paidotrophos* en Mesenia (Paus., 4, 34, 6), que podría tener algo que ver con cierta relación indirecta entre Ártemis y el culto de Jacinto a través de la función curótrofa adquirida por Polibea, la hermana de Jacinto (MELLINK, 1943, 53).

Todos estos cultos se vincularon al santuario en distintos momentos y se fueron reelaborando para relacionarlos con la conquista. A partir de la integración de Amiclas en la *polis* del sinecismo, la localidad y el santuario se convirtieron en un emblema, un *lieu de mémoire*, que sería, más adelante, escenario de la reinterpretación de la historia de Esparta.

En un momento posterior pero relativamente cercano a la toma de la ciudad, Amiclas tiene un papel fundamental en un hecho histórico bastante importante para los espartanos y también para el culto. Se sitúa en el santuario una de las versiones sobre el levantamiento de los *parthenias*⁹⁰⁰ que acabó con la fundación de Tarento. Según Antíoco de Siracusa (*FGrHist* 555 F 13 = Str., 6,3,2) los partenias eligieron las Jacintias para revelarse y exigir los derechos ciudadanos (Arist., *Pol.*, 1306a2) que supuestamente les habían prometido. En la versión de Éforo la revuelta habría tenido lugar en el ágora de Esparta (*FGrHist* 70 F 216 = Str., 6,3,3).

En ambos casos el lugar elegido para la revuelta tiene un significado muy relevante puesto que los dos espacios son muy simbólicos para los espartiatas. El ágora es el lugar de reunión política y económica y las Jacintias es la festividad cívica más relevante de Esparta junto a las Carneas y las Gimnopedias. Si Antíoco, o alguien antes

⁹⁰⁰ Los *parthenias* eran, o bien hijos ilegítimos de los espartiatas que se negaron a luchar en la guerra y fueron hilotizados (versión de Antíoco de Siracusa), o bien hijos ilegítimos de mujeres laconias con hombres jóvenes que se habían quedado en Esparta para procrear (versión de Éforo). En ambos casos son *atimoi*, como los *epeunaktoi* (PARADISO, 1983-84, 355-365), y se les priva de sus derechos ciudadanos (MOSCATI CASTELNUOVO, 1991, 68-69). Los *epeunaktoi*, no obstante, puede que fueran integrados a través de su participación en el ejército (NAFISSI, 1991, 47; VALDÉS GUÍA, 2003, 309). Bogino opina que la versión de Éforo es un intento por evitar el rasgo hilótico de la historia de la fundación (1994, 1-13) siguiendo la línea interpretativa de Musti (1985, 867) que ya había planteado una intención de reducir la presencia de la esclavitud en la tradición de Antíoco. Ambas hipótesis van en consonancia con la de Moggi que presenta a Falanto como un hilota en alguna versión de la tradición anterior a Antíoco (2002, 49). Zunino (2006, 185-206) por su parte interpreta la versión de Éforo como un intento de vincular el origen de Tarento con la *Kallipolis* de Platón y criticar con ello la actitud de Esparta en la conquista de Mesenia. En cualquier caso son marginados sociales (PLÁCIDO SUÁREZ, 1994, 130). Para la relación de la fundación con las mujeres y la herencia de derechos cívicos *vid.* Pembroke (1970, 1240-1270), Corsano (1979, 113-140), Kunstler (1983, 313-336), Pugliese Carratelli (1990, 179-181), Moggi (2002, 52-54, 60-63).

que él, decidió situar un evento tan importante como el desencadenante de la fundación de Tarento en Amiclas durante la celebración de las Jacintias fue porque era perfectamente consciente de la relevancia de la fiesta para la identidad de la comunidad y para la memoria de los espartanos. Concretamente, si en la festividad se reafirman los roles sociales de los distintos individuos y se ratifica, mediante los ritos, el futuro papel cívico de los niños, tiene sentido que la reivindicación de un sector al que se había negado la ciudadanía se situara precisamente allí⁹⁰¹ (CORSANO, 1979, 124-125). De hecho, fue tan relevante que unos de los cultos que se llevaron los partenias a Tarento fueron precisamente los de Apolo y Jacinto⁹⁰² que se acabarían convirtiendo en el culto de Apolo Jacintio⁹⁰³ (Plb., 8,29,3; ABRUZZESE CALABRESE, 1987, 7-33; PUGLIESE CARRATELLI 1990, 177ss; MOSCATI CASTELNUOVO, 1991, 64-65; CARTLEDGE, 2002, 107; HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2004, 81-99), lo que significa que seguramente ya estaba configurado como culto cívico en Esparta cuando se lo llevaron los partenias (MORENO CONDE, 2008, 24), tuviera lugar o no el levantamiento en Amiclas.

A pesar de la importancia de la fundación de Tarento, quizás el momento más evidente de esta reinterpretación histórica es la construcción del trono de Apolo por parte de los Egeidas a mediados del siglo VI a.C. con un aparato iconográfico poderosamente propagandístico (FAUSTOFERRI, 1996, 198-200). Es posible que también en este momento se elabore la tradición de llevar la coraza de un antepasado de los Egeidas, Timómaco, en procesión al santuario (Arist., fr. 532/489 Rose = *schol.*, Pind., *Isthm.*, 7,18; Pind., *Isthm.*, 7,12-15), tal vez por necesidad de legitimación⁹⁰⁴ (JACQUEMIN, 1999, 155) en un momento en el que el eforado y la realeza estaban tratando de limitar el papel de las familias nobles. A Timómaco se le atribuía haber conquistado Amiclas, con

⁹⁰¹ También el uso del *pilos* por parte de los partenias en la versión de Éforo indica pretensión de igualarse con los ciudadanos (VALDÉS GUÍA, 2003, 311).

⁹⁰² Polibio menciona una tumba de Jacinto (8,29,2). También tenemos constancia de este héroe en las primeras acuñaciones numismáticas donde aparece un niño corriendo con una flor y una lira (NAFISSI, 1999, 255).

⁹⁰³ No es el único tenemos constancia de la presencia del culto de Zeus *Eleutherios*, libertador, en Tarento (GIANELLI, 1963, 27ss; LIPPOLIS, NAFISSI y GARRAFO, 1995, 216; VALDÉS GUÍA, 2003, 215) que concuerda bien con la negación de derechos ciudadanos. También Afrodita *Basilis* en Tarento (OSANNA, 1990, 80-94; SCHINDLER, 1998, 147, 151) parece tener cierta relación con la Afrodita de Amiclas a través de los Egeidas y su relación con Ares *Theritas* (VALDÉS GUÍA, 2006-2008, 75-76) y Deméter *Epilysamene* (SARTORI, 1992, 274) vinculada con la Deméter *Eleutho* de los esclavos en el Taigeto (Paus., 3,20,5). Ares está también presente en la fundación de Tarento por Calímaco (fr. 617 Pf., *schol. Dionys.*, Per., 376 ss).

⁹⁰⁴ Remito al lector al capítulo sobre el origen de la *agoge* donde me refiero en varias ocasiones al papel de los Egeidas en el siglo VI a.C.

lo cual, en un momento en el que las familias de *aristoi* perdían poder, reclamar su situación igualando a uno de sus antepasados con los reyes les dotaba de legitimidad para exigir el mantenimiento de sus prerrogativas. Otra fecha plausible para la introducción de esta tradición es el siglo V a.C. con el fin de afianzar la identidad espartana cuando los mesenios empezaban a movilizarse para conseguir su autonomía (FIGUEIRA, 2009, 214-215). Es posible, incluso, que aunque se construyera la tradición en el siglo VI a.C., o antes, en el siglo V a.C. se actualizara con un significado y unos objetivos distintos.

En época clásica el santuario de Apolo se convirtió en un centro de política exterior en general, no tanto un lugar de defensa como planteó Burton (2011, 27). Quizás esto tenga que ver con el significado de Amiclas en el sinecismo espartano que aportaba un cariz político al lugar. Heródoto cita las Jacintias cuando escribe sobre una embajada solicitada a Esparta que coincidió justo con la fiesta (Hdt., 9,7; 9,11) y Jenofonte menciona el regreso de Agesilao tras una expedición contra los argivos (Ages., 2,17) y el retorno de los amicleos de Lequeo en 391 a.C. para cantar el peán (Hell., 4,5,11). Tucídides se refiere a una tregua entre Esparta y Atenas que debía ser renovada todos los años durante las Jacintias en Esparta y durante las Grandes Dionisias en Atenas (Thuc., 5,23,4). Se exponía un epígrafe con las condiciones de la tregua, así como una lista de aliados espartanos en la Guerra del Peloponeso. En el 420 a.C. los argivos fueron invitados a prestar juramento en el transcurso de la fiesta (Thuc., 5,41,3). Probablemente este texto de Tucídides haya que leerlo teniendo muy presente el precedente de la presencia de los extranjeros en la festividad debido a pactos de *xenia*⁹⁰⁵ y también los tratados de Estado durante el siglo V a.C. En cualquier caso, todas estas referencias refrendan la idea de que el lugar se había convertido en un centro de memoria y se seguían situando allí hechos políticos relevantes sancionados por la divinidad que legitimaba las decisiones políticas espartanas, especialmente las relacionadas con la política exterior.

En definitiva, tanto si centramos nuestra visión en el análisis del culto y de las divinidades como si lo hacemos desde su participación en la realidad política existe una relación clara del Amicleo con la construcción de la identidad étnica lacedemonia. La ventaja principal de las Jacintias para el historiador es que en este ritual la identidad étnica se complementa perfectamente con otras identidades puesto que el objetivo de la

⁹⁰⁵ Es interesante en este sentido recordar la activa política exterior de la aristocracia espartana en el siglo VI a.C., especialmente las relaciones de los Egeidas con los Batíadas de Tera-Cirene que mencionamos en el capítulo sobre el origen de la *agoge* del bloque IV.

festividad es la integración de todas ellas en el discurso cívico (MORENO CONDE, 2008, 56-59).

2.2. Ritos femeninos y juveniles en las Jacintias.

En las Jacintias la edad y el género tienen un papel muy relevante en la forma en la que se construye la fiesta. La participación de los niños, adolescentes y las jóvenes, significa la inclusión de sectores que no tienen capacidad de decisión en la comunidad en un ritual que reafirma el lugar de cada uno en el conjunto social.

En el caso de los niños, el canto es clave puesto que remite a su presente y a su futuro como ciudadanos. No sorprende que una cultura que le da tanta importancia a la música como la espartana utilice este medio para que los niños de la comunidad definan su papel en el ritual; de hecho, en las Gimnopedias los tres grupos de edad se distinguen mediante la interpretación del canto (Athen., 15, 678bc = Sosib., *FGrHist* 595 F 5; Xen., *Hell.*, 4,4,16) y en las propias Jacintias las muchachas también cantan. Lo llamativo no es tanto que canten sino que en la primera parte del ritual, dedicada a Jacinto, está prohibido cantar el peán a Apolo y en la segunda parte el estallido del gozo se marca especialmente a través de la reunión de los participantes en torno al canto de los niños que tocan la cítara y cantan acompañados de flautas (Athen., 4,139d-e). Jenofonte menciona que los amicleos se volvieron de una batalla para cantar el peán a Apolo (Xen., *Hell.*, 4,5,11; Ages., 2,17), lo que indica la existencia de este canto para los adultos. De hecho, es relativamente habitual porque se interpretaba en el campo de batalla (Plut., *Lyc.*, 22,3; PETTERSSON, 1992, 21), lo que está remitiendo directamente al aspecto militar del dios cuya representación escultórica estaba armada.

Lo más probable es que el canto de los niños también sea un peán (PETTERSSON, 1992, 21) porque es el único canto que se menciona y tiene una vinculación con Apolo y con la batalla (Plut., *Lyc.*, 22,3)⁹⁰⁶. De esta manera, los espartanos estarían situando a los niños en su futura ocupación como ciudadanos, y soldados en tanto que ciudadanos⁹⁰⁷, a

⁹⁰⁶ Sabemos que el peán también se cantó en bodas y otros contextos donde fue necesaria la protección divina (GRAF, 2009, 42-43). Alcman hace referencia al canto del peán en el banquete (*PMG* 98).

⁹⁰⁷ La historiografía ha visto la *agoge* como un sistema educativo cuyo objetivo era formar a los futuros ciudadanos-soldados (CARTLEDGE, 2001d, 89; DUCAT, 2006a, 39-40, 52), aunque hoy en día el trabajo de Hodkinson (2006, 111-162) ha minimizado esta caracterización del ciudadano-soldado espartano enfatizando la similitud con otros ciudadanos griegos y situando el supuesto militarismo espartano como heredero de los valores homéricos. Siguiendo este planteamiento, a lo largo de esta tesis hemos enfatizado la importancia que dieron los espartanos al tradicionalismo y a la expansión del ideal heroico y aristocrático al resto de los ciudadanos, lo que se podría considerar una de las claves de la percepción militarista que

los niños. El ritual tendría un carácter formativo, como también ocurría con las Gimnopedias y sus danzas marciales (Athen., 6,631b; PRUDHOMMEAU, 1965, 1, 314; CECCARELLI, 1998, 102-104).

Cuando Polícrates menciona a los *neaniskoi* (Athen., 4,139e)⁹⁰⁸, se dice que cantan poemas tradicionales espartanos y bailan una danza arcaica al son de la flauta y del canto. Es probable que se refiera al canto de Alcmán dedicado al dios de Amiclas (fr. 10a) o a otros cantos de poetas de la misma época que mencionamos al hablar sobre la continuidad y el cambio en las tradiciones musicales. El hecho de que sean estos cantos y no otros parece tener que ver con el elenco de narrativas mnemohistóricas que se repiten y se reinterpretan para fomentar la continuidad de la misma mentalidad o la legitimación de nuevas ideas como si fueran continuidad de otras anteriores.

En una edad que se corresponde con el inicio de la vida adulta y tras una infancia en la que estos cantos en contextos rituales eran muy habituales, el canto arcaico sirve para establecer una relación entre la infancia y la edad adulta. No hay una iniciación⁹⁰⁹ en este ritual⁹¹⁰, aunque tenga un carácter formativo para los niños y jóvenes (PETTERSSON, 1992, 8), sino que reafirma el rol del joven en ese preciso momento y ante la comunidad. Aunque Polícrates mencione sólo el aspecto tradicional del canto de los *neaniskoi*, probablemente los cantos de los *paides* y el peán de los adultos tampoco eran nuevos⁹¹¹. La diferencia es que en el grupo de los *neaniskoi* seguramente se cantaba lo que sonaba más antiguo porque tenía una finalidad particular para este grupo de edad.

La razón por la que Polícrates enfatiza lo tradicional del canto de los *neaniskoi* es difícil de dilucidar pero me aventuro a proponer la necesidad de controlar la ambición de los jóvenes en un momento en el que todos los rituales acentuaban su distinción, como es la elección de los trescientos *hippeis* (Xen., *Lac. Pol.*, 4,1-3; Thuc., 5,72,4; Str., 10,18).

mostraron varias fuentes, especialmente Tucídides (2,39), Aristóteles (*Pol.*, 1324b9-10) e Isócrates (*Bus.*, 17,18).

⁹⁰⁸ Si seguimos a Ducat, los jóvenes mayores de 17 años que ya han pasado la efebía (2006a, 264).

⁹⁰⁹ Otros sí consideran la existencia de la iniciación, como Jeanmaire (1939, 524-540), Brelich (1969, 139-154; 171-191); Calame (1977, 1, 317) y Pettersson (1992, 8).

⁹¹⁰ Como sí pudo haberlo en otros como el juego de los esfereos (Paus., 3, 14, 9; 20,8), aunque las referencias a él son todas romanas lo que parece indicar que el aspecto iniciático tiene que ver con el énfasis en el tradicionalismo lacedemonio más que con una realidad antigua.

⁹¹¹ Decía Sosibio que Dionisodoto, un lírico laconio, componía peanes para las Gimnopedias (*FGrHist* 595 F 5 = Athen., 15, 678c). Según Robertson podría ser el mismo pean compuesto para conmemorar la batalla de Tirea (1992, 162).

Se trata, más bien, de recordarles su papel en la comunidad junto al resto de los individuos y la inviolabilidad de las instituciones tradicionales.

La misma idea está presente en las *Gimnopedias* donde los cantos y las danzas distinguen las distintas edades por los grupos en los que se interpretan, pero no dejan de ser los mismos elementos de expresión y un tipo de mentalidad igual para todos los individuos, tanto los niños como los adultos o los ancianos. Incluso aunque aceptemos la idea de que, en las *Gimnopedias* los niños bailaban la danza marcial homónima (*Athen.*, 6,631b; PRUDHOMMEAU, 1965, 1, 314; SCANLON, 1988, 190; GRAF, 2009, 116-117) frente a los adultos que bailaban la pírrica (*Athen.*, 14, 631c; WEBSTER, 1970, 61-63)⁹¹² al final la idea que se transmite es la misma: el futuro ciudadano que aún no lo es aspira a serlo y el que ya lo es aspira a continuar siéndolo, pero los valores y las instituciones son las mismas. *Sosibio* (*FGrHist* 595 F 5; *Athen.*, 15, 678bc) lo muestra con claridad al mencionar las frases iniciales de cada grupo cantando. Los primeros dicen que fueron valientes, los segundos dicen que lo son ahora y los terceros que deberán ser mejores. La única diferencia es el carácter formativo de las danzas cuando las interpretan los jóvenes.

Por otro lado, el canto de los coros tiene una función concreta dentro del ritual. Seguramente sea lo que provoca el estallido del gozo para celebrar a Apolo tras el duelo por la muerte de Jacinto⁹¹³ y también la ruptura de los tabúes alimenticios y festivos. Decía Lisarrague que el verbo *χαρειν* significa regocijarse (1992, 185) y Moreno Conde (2008, 47) y Pettersson (1992, 21) ya plantearon que el rito que provocaba el estallido del gozo era el canto del peán. Es posible que también esté presente en esta fase de transición dentro de la fiesta la danza nocturna femenina que menciona San Jerónimo, donde supuestamente Aristómenes había raptado a 15 chicas⁹¹⁴ (*Adv. Iov.*, 1,41; BRULÉ, 1992, 28-29).

Si vemos los coros de los cuatro grupos en conjunto lo que tienen en común es el gozo festivo, y lo que los diferencia es la identidad de cada individuo vinculado a su grupo de edad o a su género. Por tanto, si entendemos que la fiesta lo que busca es legitimar el

⁹¹² Ceccarelli (1998, 103-104; 222-223) y Robertson (1992, 157) no consideran que sea concluyente esta organización de las danzas en esta festividad.

⁹¹³ Frente a esto, Piccirilli (1967, 111) planteaba que no se celebra a Apolo en la asamblea, es la resurrección de Jacinto.

⁹¹⁴ La referencia seguramente es una reconstrucción del ritual nocturno para relacionarlo con el rapto de Ártemis Caríatide.

papel de los distintos individuos en la comunidad, a lo mejor es preferible entender que los distintos coros son, en conjunto, ritos bisagra que inician y mantienen el gozo en los diversos sectores sociales y a la vez en el conjunto del grupo. El problema está condicionado por el momento en el que se produce el paso de la celebración dedicada a Jacinto al de la de Apolo. Si entendemos que todos estos cantos corales son ritos de transición de una fase a otra de la fiesta y, teniendo en cuenta la cuestión de los ritos nocturnos que analizaremos a continuación, quizás estemos ante un día entero de transición iniciado en la primera noche y desarrollado a lo largo del día siguiente, insistiendo así en el rol renovado de cada sector social.

Al igual que el canto de los *neaniskoi* tiene una particularidad, el de los *paides* otra y el de los adultos otra, los *nocturna sacra* de San Jerónimo son, a la vez, ritos bisagra contruidos para el sector femenino, seguramente para las muchachas jóvenes. Sabemos que no es una invención tardía del santo porque Estacio confirma que las canciones de Alcmán se cantaban en Amiclas (Stat., *Silv.*, 5,3,153) y porque Eurípides relaciona unas danzas nocturnas femeninas con las Jacintias (*Hel.*, 1465ss). También Aristófanes se refiere a las danzas femeninas en el contexto del culto de Apolo Amicleo y lideradas por Helena (*Lys.*, 1305-1315). No obstante, el texto de Eurípides podría ser problemático si mantenemos la relación de la danza con el estallido del gozo⁹¹⁵ puesto que el dramaturgo relaciona el rito con la parte dedicada a Jacinto. Calame lo ha visto como una ceremonia iniciática representada en el *PMG* 3 en la que las muchachas se convierten en adultas (1977, 2, 144).

Incluso aunque asumiéramos que Alcmán escribió el partenio 3 para las Jacintias, no podemos asegurar que fuera una ceremonia iniciática o de transición para las que lo protagonizaban porque la nocturnidad del rito no parece tener nada que ver con la segregación real de las muchachas respecto del resto de la sociedad, como sí ocurre en otros ritos femeninos nocturnos⁹¹⁶, sino más bien con la condición femenina en el

⁹¹⁵ Richer considera que los ritos nocturnos tenían lugar al final de los días de la fiesta (2012, 355) pero Petropoulou ha argumentado que debía ser entre el segundo y el tercer día porque entiende la danza nocturna como una celebración posterior a la *pannychis* (2011-2012, 154). Teniendo en cuenta que Polícrates sitúa los coros a mitad de la fiesta, lo más probable es que las danzas femeninas relacionadas con Jacinto tengan lugar en la primera noche y que el segundo día ya estallara el gozo dedicado a Apolo (FORNIS VAQUERO, 2016, 118).

⁹¹⁶ En Esparta el rito de Dioniso Briseas, del que hablaremos. Fuera de Esparta en las Tesmoforias áticas dedicadas a Deméter y Perséfone y en el rito de Ártemis Ortia/Fósforo en el *Asclepeion* de Mesene donde parece que hubo una carrera de antorchas y un culto nocturno (THEMELIS, 1998, 111; SOLIMA, 2011, 198).

imaginario colectivo griego que enfatiza la vinculación entre la noche y lo femenino (VALDÉS GUÍA, 2009, 45) por el salvajismo y el peligro de la oscuridad (ELLINGER, 2009, 29). En el caso que nos ocupa, además de la noche, hay otro elemento que los griegos asocian con las mujeres y que está presente en el ritual de Jacinto: el funeral y el duelo.

Como planteó Van Wees (1998, 15, 41), las mujeres tienen un papel clave en la *prothesis* en época geométrica, pero luego su papel se va relegando al sector doméstico, centrándolo en el luto y dotándolo de un carácter femenino⁹¹⁷. Esto parece distanciar el rito del carácter festivo de los demás coros pero no tiene por qué ser contradictorio si entendemos que es el primer paso hacia el gozo final de la comunidad y el último paso de los ritos mortuorios de Jacinto⁹¹⁸. Von Ehrenheim cita el rito de Hipólito de Trecén (Eur., *Hipp.*, 1427; Paus., 2,32,1) en el que el héroe recibía el lamento de las muchachas que estaban en la fase anterior al matrimonio (2015, 355). Por su parte Holst-Warhaft (1992, 101) y Winkler (1990, 197) entienden que la muerte de Adonis en las Adonías de Atenas y la explosión gozosa del rito estaban asociadas en la antigüedad a través de Dioniso, presente en la posesión del lamento y el éxtasis báquico⁹¹⁹. De esta manera, la danza extática y el lamento por la muerte de Jacinto no son contradictorias porque las une la ambigüedad de la juventud y son el primer paso para limpiar la mancha y para llegar al gozo cívico cuyo punto álgido es el sacrificio⁹²⁰.

Hay un fragmento en el Papiro de Oxirrinco en el que se menciona a Esquilo citando a Alcmán en una obra supuestamente llamada *Jacintias*. En ella el poeta lacedemonio sitúa a una muchacha escuchando a los ruiseñores en Amiclas (*PMG* 10a). En principio, el contexto no parece el de un ritual mortuario ni una situación de luto, pero Eurípides en su *Faetón* (67-78) ubica al ruiseñor al final de la noche cantando una melodía trémula, de luto, destinada a Itis, el hijo de Procne y Tereo asesinado por su madre.

⁹¹⁷ También lo entiende así Alexiou (1974, 10, 21-23). El trabajo de Holst-Warhaft (1992) se centra especialmente en el lamento como forma femenina vinculado a la incapacidad de la mujer para controlarse. Mezager (2006) estudia también la relación de la mujer y la muerte pero como figuras de alteridad en contraposición con el hombre y la vida. Esta alteridad se encuentra ya incluso en la juventud. McNiven (2007, 90-91) ha visto en las imágenes áticas de luto la preeminencia de la identidad de género frente a la ambigüedad de la edad. Las niñas aparecen actuando como las mujeres adultas mientras que los niños actúan como los varones.

⁹¹⁸ Von Ehrenheim (2015, 354) considera que los ritos vinculados a Jacinto como la ofrenda o la comida comunitaria incluyen también a los que no son ciudadanos porque el dolor por la muerte también une.

⁹¹⁹ El teatro, otro de los ámbitos de culto de Dioniso, tiene también estos dos aspectos. Para la risa en sentido ritual en el ámbito cómico *vid.* Halliwell (2000, 155-168).

⁹²⁰ Cole dice que el llanto ritual también puede estar presente en el sacrificio griego (2004, 118).

También Íbico (fr., 20b) sitúa al alba el canto del ruiseñor como el elemento que marca el inicio del día, el cambio. Tenga que ver el ruiseñor de Alcman con el luto o no, lo que sí representa es el final de la noche que supone un cambio respecto a la situación del día anterior. La limpieza de la mancha que Pettersson achaca al canto del peán (1992, 21) se inicia con la fase del ritual mortuario posterior a la ofrenda que es el duelo nocturno protagonizado por las mujeres.

La noche en sí posiciona a las muchachas en una situación intermedia, de ambigüedad, en la que aún no han adquirido su aspecto definitivo. Es una situación de transición (BRULÉ, 1992, 28-29). Ellas mismas se encargan de rendir culto a otra figura caracterizada precisamente por su ambigüedad sexual como es Jacinto. La indeterminación del héroe se reafirma en la dualidad de la festividad con partes bien diferenciadas en las que dios y héroe no se identifican (PICCIRILLI, 1967, 113; MORENO CONDE, 2008, 55; RICHER, 2012, 345-350; FORNIS VAQUERO, 2016, 119) sino que se relacionan. En Esparta esta característica está presente en el ritual matrimonial espartano en el que la esposa se traviste⁹²¹ (Plut., 15,4,5) y también en otras leyendas etiológicas en las que está poco claro el género de los actores protagonistas. Por ejemplo, en la versión mesenia de la fundación del culto de Ártemis Limnátide los espartanos se habrían disfrazado de muchachas para atacar a los mesenios⁹²². Otro ejemplo es la leyenda de la fundación del culto de Afrodita Enoplio donde no hay un travestismo pero sí una confusión del género de las mujeres que asumen la función masculina para defender la comunidad⁹²³.

A diferencia del matrimonio, en el que la ambigüedad está del lado femenino (KUNSTLER, 1987, 40), en este rito nocturno lo ambiguo se encuentra en todo lo que concierne a la noche: el héroe, las que le rinden culto y también el momento concreto en el que el gozo parece no haber estallado pero sí se está iniciando el proceso para limpiar la mancha. En una situación así es probable que otra divinidad que encarna lo ambiguo y

⁹²¹ Visto, bien como una forma más fácil para los varones de salir de las relaciones pederásticas (KUNSTLER, 1986, 40; POMEROY, 2002, 43; CHRISTIEN y RUZÉ, 2007, 108), o bien para asimilarlas a los muchachos en el momento del ritual (LUPI, 2000, 74). *Vid.* capítulo “Dioniso” en este bloque, donde analizo esta cuestión del travestismo.

⁹²² *Vid.* capítulo “Ártemis”.

⁹²³ En muchos casos se ha entendido que estos rituales son de inversión de roles, como interpreta Von Ehenheim (2015, 257) para esta parte del ritual de las Jacintias que lo entiende como el carnaval, una forma de romper temporalmente las barreras sociales para luego volver a ellas.

lo nocturno⁹²⁴ esté presente de alguna u otra manera. Sabemos que en Esparta hubo danzas dionisiacas porque tenemos bastantes representaciones de *komoi* en vasos de los ceramistas más conocidos de Esparta (PIPILI, 1987, 52; FAUSTOFERRI, 1996, 234; SMITH, 1998, 75-81; DELAHAYE, 2016, 69) y Alcmán se hace eco de festividades menádicas al describir un ritual nocturno en el monte donde alguien, seguramente una bacante, ordeña un león para hacer queso (*PMG* 56)⁹²⁵. A ello hay que añadir que las danzas menádicas también conmemoran la muerte de Dioniso por desmembramiento (VALDÉS GUÍA, 2009, 52-53) lo que vincula al dios directamente con lo funerario y probablemente con Jacinto puesto que en el trono de Amiclas se representa la resurrección o apoteosis del héroe⁹²⁶, la de Heracles y el ascenso de Dioniso (Paus., 3,19,4; PICARD, 1929, 219; FAUSTOFERRI, 1996, 241; VON EHRENHEIM, 2015, 356-258). Es probable que debamos ver las danzas nocturnas de las Jacintias como un nexo de unión entre Dioniso y Apolo a través de la figura de Jacinto, lo que no significa necesariamente que hubiera una prohibición explícita a los hombres en esta parte de la fiesta o que tuviera algún elemento místico.

Tenemos representado en un relieve del siglo III a.C. un sacrificio a Apolo Amicleo y un pequeño friso donde las muchachas danzan el *kathaliskos* (SCHRÖDER, 1904, 24-31). Nobili relaciona esta imagen con la Crátera de Ceglie (Tarento, *Museo Nazionale* 8263) procedente de Tarento que se ha interpretado como un grupo de muchachas danzando esto mismo pero en el contexto del festival de Apolo Carneio y relacionado con la representación superior donde aparece una escena dionisiaca (NOBILI, 2014, 137). También tenemos la referencia de Pausanias a una estatua perdida en la que una divinidad o una heroína, quizás Casandra⁹²⁷, aparecía tocando la lira (Paus.,

⁹²⁴ Dioniso aparece en ocasiones con los epítetos *Nyktelios* (Ovid., *Met.*, 4,15; Plut., *Mor.*, 389a; Paus., 1,40,6), *Nykterinos*, *Nyktiphaes*, *Nyktipolos* (OTTO, 1997, 87).

⁹²⁵ La mención de Alcmán, aunque seguramente se refiera a uno de los rituales dionisiacos espartanos o a alguno parecido, recuerda a los rituales dedicados a Dioniso en el Parnaso descritos por Aristófanes (*Nub.*, 603ss), Eurípides (*Bac.*, 678ss) o Sófocles (*Ant.*, 1149-1152).

⁹²⁶ Entendida por Mellink (1943, 222) y o Chirassi (1968, 164) como la resurrección de la naturaleza en primavera y por Brulé (1992, 30) o Sergent (1986b, 100) como el elemento mitológico del rito de paso, la muerte ritual.

⁹²⁷ El culto de Alejandra/Casandra está atestiguado en un *heroon* compartido con Agamenón en Crysapha, muy cerca del Amicleo (Paus., 3,19,6). En él se han encontrado dos importantísimos depósitos votivos donde se han hallado materiales datados desde el siglo VII a.C. hasta época helenística, incluyendo inscripciones, vasos, figuras de terracota y una gran cantidad de relieves también de terracota. *Vid.*, Pavlides (2011b, 144-146) para las referencias concretas sobre los objetos. El culto ha sido estudiado en profundidad por Gina Salapata (2002, 131-159), tanto desde un punto historiográfico como desde el análisis de los relieves (1993, 189-197; 2014) que también analizó Larson centrándose en el culto de las heroínas (LARSON, 1995, 50-52).

3,18,8) y una escena en un *perirrhanterion* encontrado en Amiclas con la representación de Dioniso en un banquete con danzantes de *komos*. Ambos aparecieron en el depósito del santuario de Agamenón y Casandra (PIPILI, 1987, 53). A ello hay que sumar un espejo de bronce del siglo VI a.C. aparecido en el santuario (fig. 7) en el que la muchacha se representa desnuda tocando los címbalos. El espejo forma parte de la serie que analicé en el capítulo sobre el desnudo femenino. Tiene las características de la mayoría de ellos, incluida la cinta en el pecho y el collar con forma de bellota, lo que seguramente no tenga que ver con un culto concreto sino con una forma habitual de presentarse en los ritos femeninos de juventud. Los címbalos también han aparecido en distintos cultos femeninos, especialmente los de Ártemis, diosa que en Esparta tiene mucho que ver con Dioniso⁹²⁸ y cuyas danzas están teñidas de la misma ambigüedad puesto que también son jóvenes en edad prematrimonial o mujeres adultas. Nobili relaciona el epíteto de Dioniso en Amiclas, Psilax, con el término *psileus* que en la Suda se utiliza para definir al corifeo. En Alcman (*PMG* 32) este término aparece en el adjetivo *philopsilos* para referirse a una muchacha al borde del coro (NOBILI, 2014, 140). Junto a estas referencias, Nobili utiliza las que habíamos mencionado anteriormente cuando hablamos de la relación entre Dioniso y Jacinto y Apolo para concluir que las danzas femeninas de las Jacintias tienen que verse en la esfera dionisiaca (2014, 141), lo que, junto con el resto de cultos de Dioniso, contradice el carácter secundario que Constantinidou dio al dios (1998, 26).

Es preciso añadir una puntualización inherente al trabajo de Nobili y es que la esfera de lo dionisiaco no necesariamente implica que el ritual esté dedicado a Dioniso. Divinidades muy dispares tienen características dionisiacas (CALAME, 2013b, 338). La ambigüedad de las muchachas y del héroe que recibe el culto por su edad, el protagonismo de las mujeres y el aspecto nocturno hacen que el rito adquiera un carácter menádico, como otros cultos, pero el que lo recibe sigue siendo un héroe en un ritual con un contexto funerario. Además, el término *thiasos* y los otros nombres atribuidos al cortejo dionisiaco en origen definían una organización social y religiosa que luego se adscribió a los fieles de este dios (JACCOTTET, 2003, 25; PARKER y STAMATOPOULOU, 2004, 10). Las características de los fieles que en estos rituales participan propician la presencia de Dioniso como símbolo caracterizador de lo ambiguo (OTTO, 1997, 147; HENRICHs, 1979, 3; VERSNEL, 1990, 131-137; 2011, 38; HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2017b,

⁹²⁸ Vid. capítulo “Ártemis” en este bloque.

39), de la indefinición de la juventud y de las danzas extáticas que se relacionan con el héroe, Jacinto.

Además de esto, el aspecto dionisiaco también sirve para enfatizar la relación con Esparta por la similitud de los ritos y por la cercanía del culto a Dioniso en la propia Amiclas que, como vimos, podría tener mucho que ver con la integración de la comunidad en el territorio espartíata. Esta relación entre ambas localidades en clave femenina está presente también a través de la entrada procesional de las *parthenoi*⁹²⁹ subidas en *kannathra* o en caballos engalanados, de una manera similar a las canéforas de las Panateneas. Llegaban por la vía de Jacinto (Ἰακινθίς ὁδός) hasta la localidad (Athen., 141ef), probablemente en la misma procesión en la que se traía la coraza de Timómaco el Egeida (Aristot., fr. 532/489 Rose = schol., Pind., Isthm., 7,18), es decir, en una procesión comunitaria. Sabemos que la hija de Agesilao participó en la procesión de los *kannathra* (Xen., *Ages.*, 8,7; Plut., *Ages.*, 19,7-10). Esta referencia parece indicar que la procesión estaba restringida a un grupo de muchachas más concreto, quizás las *eugeneas*, como dice Brulé (1992, 30), las “bien nacidas” pertenecientes al sector más pudiente de la sociedad que también pagaba el mantenimiento de los caballos con los que sus hijas se presentaban en el Amicleo. Es cierto que las fuentes puntualizan que su carro no iba más engalanado que el de las demás, pero no toda la sociedad se podía permitir mantener un caballo. Ducat ha entendido de la misma manera la llegada de los muchachos en caballos al teatro durante las Jacintias (2006, 263-264). La noticia de Jenofonte seguramente está incidiendo en la necesidad de exponer públicamente a la hija del rey junto al resto de las jóvenes más pudientes y así mostrar su superioridad social pero en forma de *prima inter pares*. El resto de noticias van en la misma línea porque el caballo se consideraba un elemento de lujo y existía una particular deferencia hacia este animal que se comprendía como el paradigma de la belleza física. Baste recordar la comparación con los caballos del *Partenio del Louvre* (PMG 1, 57-59) que lo vimos como un elemento de expresión de la riqueza y de la belleza singular de las dos aspirantes a ser corego y también las representaciones de muchachas sobre caballos o junto a ellos en el santuario de Orta (THOMPSON, 1909, 289-291) y en el Meneleo (VOYATZIS, 1992, 259-279).

⁹²⁹ En ningún momento los textos hablan de *gyne* al referirse a la participación femenina en las Jacintias, lo que parece reducir la participación en los rituales a las muchachas. Esto no significa necesariamente que no estuvieran presentes las mujeres adultas en la fiesta como observadoras.

Estas referencias de la relación entre las mujeres y los caballos, junto a las citas tardías de un festival atlético en las Jacintias (*IG* 5,1, 586-587; Lact., *apud Stat., Theb.*, 223; Philostr., *VS*, 2,12), son los argumentos fundamentales que se han esgrimido para proponer la existencia de un *agon* femenino también en épocas anteriores (MELLINK, 1943, 22-23; ARRIGONI, 1985, 94-95; NOBILI, 2014, 137). Las referencias que llevan las carreras de las Jacintias a momentos precedentes son un texto de Estrabón (6,3,2) en el que cita a Antíoco diciendo que el *agon* de las Jacintias existía ya cuando los *parthenias* se levantaron. Otros objetos arqueológicos parecen ratificar cierta antigüedad: un disco de bronce datado en el siglo VI a.C. con una inscripción referida al *Athlon* de Amiclas (TSOUNTAS, 1892, 13) probablemente usado como premio (MELLINK, 1943, 23), una estatuilla de bronce con un lanzador de discos del último cuarto del siglo VI a.C. (M. Louvre, Br. 118) y una estela con un relieve de un lanzador de disco (*M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 940; HODKINSON, 1999, 156). Si atendemos a los restos arqueológicos, la competición deportiva debió limitarse al lanzamiento del disco y seguramente no hubo ningún tipo de competición femenina en épocas arcaica y clásica, sólo las danzas corales. No obstante, el disco también es un objeto que rememora el mito porque Jacinto muere por un golpe de disco de Apolo (Ovid., *Met.*, 10,162ss; Nonn., *Dyon.*, 3,153ss).

La decoración de los carros y de los caballos y la importancia de la visibilidad de las muchachas parece remitir a la exposición de las *parthenoi* durante su fase educativa con un fin matrimonial (CALAME, 1977, 1, 318; SERGENT, 1986a, 98; MORENO CONDE, 2008, 42; FORNIS VAQUERO, 2016, 120), es decir, para establecer posibles lazos matrimoniales de cara al final de su educación (NOBILI, 2014, 137). Esto lo confirma la referencia de Hesiquio (s.v. *κάνναθρα*; ARRIGONI, 1985, 93-95) que explica los *kannathra* no vinculados a las Jacintias sino a la procesión que llevaba a las muchachas al templo de Helena en cuyo ritual las jóvenes competían corriendo en carreras⁹³⁰. También parece que la llegada al teatro de los muchachos sobre caballos tenía una connotación similar. Ya se mencionó la importancia de la visibilidad del cuerpo al hablar del ejercicio, circunscribiéndolo a un contexto ritual si las muchachas aparecían desnudas (Plut., *Lyc.*, 14,4-5). En el caso del Amicleo no parece que fueran desnudas, aunque no podemos rechazarlo del todo a la vista del espejo que apareció allí. Lo que sí está claro es que los carros tenían unas características decorativas muy particulares que

⁹³⁰ Vid. capítulo “Helena y las Leucípides” en este bloque.

remarcaban la diferencia con el resto, incluidas las que iban en caballos que tampoco serían mujeres con una economía limitada si podían financiar su mantenimiento.

Aparte de la exposición de la superioridad económica, que contrasta fuertemente con la supuesta austeridad lacedemonia clásica, es interesante desde el punto de vista simbólico que el carro lleve juncos, porque el junco es asimismo la planta con la que se hacen las coronas de los muchachos en las Jacintias⁹³¹ (Athen., 4,139f). Es posible que en la πανήγυρις de Apolo en las Jacintias estas coronas de juncos acompañaran a las de hiedra.

El junco no aparece exclusivamente en el rito de Apolo sino que tiene presencia en toda la rivera del Eurotas, por tanto, en la frontera inicial donde se situó el santuario de Ortia. La diosa tiene también el epíteto *Lygodesma* porque la planta de Ortia es el agnocasto, un arbusto ribereno similar al mimbre. El *aition* del rito dice que se la llamó así porque la figura se encontró sostenida de pie por esta misma planta (Paus., 3,16,11). Además, sabemos por Calímaco (3, 201-203) que a Ártemis se le ponían guirnaldas de mirto, otro arbusto de río con características similares al agnocasto que se consideraba la planta de Afrodita.

En todos estos ritos el junco tiene que ver con la edad, no tanto con la distinción de género, y con el lugar donde nace la planta. Quizás se buscaba enfatizar el carácter “liminal” de los jóvenes, es decir, la indefinición de los que aún no han adquirido su rol definitivo. Pero, como he mencionado en otras ocasiones, esta situación en los márgenes no significa necesariamente que se entienda como una segregación⁹³², aunque sí como una fase de ambigüedad (TURNER, 1967, 94-130). En las Jacintias, como en el rito de Ortia, la comunidad está presente en esta presentación de las muchachas al igual que en los coros masculinos, lo que indica más bien una concepción integradora de los límites, una adaptación cívica de lo que aún no ha adquirido el papel definitivo que la comunidad le acabará otorgando una vez cumpla con todo el proceso institucional que le lleve a ello.

A esta procesión y a los *nocturna sacra* se le une otro momento en el que las muchachas tienen el protagonismo: la ofrenda del *chiton* a Apolo. Pausanias dice que las

⁹³¹ Se conservan dos bronce en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas que representan a los jóvenes de las Jacintias (N. Inv. X7547 y X7570).

⁹³² *Contra* Calame que considera que se expone a las nuevas iniciadas en su estatus adulto, por eso el *PMG* 3 tiene sentido en este contexto (CALAME, 1977, 1, 144).

sacerdotisas leucípides⁹³³ son las que lo tejen de Apolo Amicleo en una sala llamada *Chiton*, situada en el santuario de las Leucípides, en Esparta (Paus., 3,16,2). Estas mismas sacerdotisas dirigen el rito de Dioniso Colonatas (Paus., 3,13,7) y también tienen el nombre de las heroínas epónimas (Paus., 3,16,1) que reciben culto en Esparta por su vida mítica y su matrimonio con los Dióscuros.

Dejando temporalmente de lado la relación con Dioniso que analizaremos más adelante, es preciso centrarse en el *chiton* en sí por su particularidad ya que en Esparta no tenemos ninguna otra ofrenda de este tipo. En Atenas, sin embargo, sí lo hay. Anualmente las muchachas elegidas para tejer el peplo de Atenea participaban en la procesión de las Panateneas y ofrecían el peplo que iba a vestir a la divinidad⁹³⁴. Brulé ha hecho una comparativa entre ambas festividades (BRULÉ, 1992, 19-38) proponiendo que la ofrenda representara la renovación de la comunidad, quizás como fiesta de año nuevo (BRELIICH, 1969,143-144), a través de la metáfora del embellecimiento y del cambio del vestido del dios (SERGENT, 1986b, 89-105; BRULÉ, 1992, 31; MORENO CONDE, 2008, 33; RICHER, 2004, 77; 2012, 363). Conociendo la existencia de una procesión donde el resto de las muchachas y los *paides* entraban a Amiclas, es posible inferir que el *chiton* se trasladara en este acto ritual (MELLINK, 1943, 17) junto a otros objetos como la coraza de Timómaco que seguramente servía de recuerdo del pasado conquistador y de la apropiación legítima del territorio que había quedado integrado como una localidad más perteneciente a Esparta.

Evidentemente, la perspectiva comparativa con las Panateneas lleva a deducir la posibilidad de una procesión similar donde participaran todos. Si lo comparamos con el importante número de procesiones desde Megalópolis hasta los santuarios de la *chora* anteriores al sinecismo, la similitud en la forma y en el grupo de participantes es evidente también (JOST, 1994, 229). La existencia de una comida comunitaria y la presencia de todos los estratos sociales en las Jacintias refuerzan la idea de una peregrinación cuyo objetivo fuera la cohesión de la sociedad pero poniendo especial énfasis en la visibilidad de los jóvenes de ambos sexos, futuro de la sociedad. De este modo no sorprende que el

⁹³³ El término aparece en minúscula cuando me refiero a las sacerdotisas mientras que en mayúscula es el nombre de las heroínas casadas con los Dióscuros.

⁹³⁴ También en *La Ilíada* (5, 87; 6, 301) está atestiguada la ofrenda de vestimenta a los dioses. En el caso de las Panateneas, además, tiene mucho que ver con el trabajo femenino porque se empieza a tejer en las Calqueas dedicadas a Hefesto. *Vid.* Brulé (1987, 99-100) y Valdés Guía (2008b, 105-152; 2017b, 223-236) con bibliografía.

peplo se fabricara precisamente en el santuario de las Leucípides, unas heroínas muy vinculadas a la juventud.

La procesión reafirmaba tanto la renovación de la comunidad que se había ido construyendo con el lamento funerario y los coros, como el recuerdo anual de los hechos de la conquista y de la organización social tradicional en Esparta.

3. Ártemis.

3.1. Las Guerras Mesenias y los santuarios de Ártemis como lugares fronterizos.

Quizás uno de los periodos históricos que más hemos mencionado a lo largo de la tesis son las Guerras Mesenias de época arcaica. La razón principal es la influencia que tuvieron en la configuración de la lírica y en el ideario espartiatá vinculado a su territorio. Aunque no vamos a hacer un estudio de lo ocurrido en las mismas, estas dos guerras de conquista son fundamentales para comprender muchos ritos e instituciones lacedemonias porque en ese momento comienza a prefigurarse la situación de tensión casi constante entre los espartiatas y los hilotas mesenios que influirá extraordinariamente en la creación de la identidad étnica de ambos (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015b, 81-99).

El conflicto ha llegado a nosotros en una serie de narrativas mnemohistóricas⁹³⁵ donde, aparte de la definición étnica, el aspecto ritual y las muchachas participantes

⁹³⁵ De hecho, los problemas de partida al estudiar estos conflictos están, como en el caso de la conquista de Amiclas, en la fecha de inicio y en la historicidad de los hechos que mencionan las fuentes. Se han propuesto el último tercio del siglo VIII a.C. para la primera guerra y mediados del siglo VII a.C. para la segunda (FORNIS VAQUERO, 2017, 161). También se ha sugerido que ambas tuvieran lugar en el siglo VII a.C., la primera a principios (o finales del siglo anterior) y la segunda a mediados o finales del siglo (PARKER, 1991, 25-47; KENNEL, 2010, 39-41). Hasta el descubrimiento de los restos geométricos a los pies del Monte Ítome, se planteó que ni siquiera había un asentamiento antiguo pero las últimas evidencias reflejan restos de habitación desde, al menos, el siglo IX a.C. (LURAGHI, 2003, 25-47; THEMELIS, 2009-2010, 28). Solo tenemos un autor que vivió los hechos, probablemente de la segunda guerra, Tirteo, que se refiere a un conflicto en época de los “padres de nuestros padres” (fr. 5 West) y su poesía se contextualiza en otro conflicto contra los mesenios durante su época (fr., 23 West). También menciona el asunto Antíoco de Siracusa que habla de una sola guerra (*FrGrHist*, 555 F 13 = Strab., 6,3,2), como también hace Tucídides. Este autor da especial relevancia al conflicto porque es el origen de la esclavización de los mesenios (1,101,2), hecho que relaciona con los levantamientos de hilotas en su tiempo. La fuente que más detalles incluye es Pausanias, que otorga una duración de 20 años al primer conflicto (4,13,6) y menciona un segundo en época de Tirteo (4,15,1; 4,16,6). A su vez, las fuentes que usa Pausanias son Mirón de Priene y Riano de Bene, ambos historiadores del siglo III a.C. que trabajaron en la creación de un pasado mesenio legitimador de la independencia (PEARSON, 1962, 397-426). El problema de las fuentes que usa Pausanias también ha hecho correr ríos de tinta dando lugar a la “hipótesis Riano” en la que Wade-Gery (1966, 289-302) planteó que en realidad sólo había habido una guerra y la de Aristómenes había tenido lugar en el siglo V a.C. No obstante, la mayoría de los historiadores consideran que hubo dos conflictos, el segundo de los cuales nació en forma de rebelión frente al invasor dirigida por Aristómenes (SHERO, 1938, 502; LURAGHI, 2008, 89-98).

también tienen un papel clave. De hecho, el protagonismo de las *parthenoi* es fundamental para entender la configuración de los cultos de Ártemis en la narrativa de la conquista de Mesenia⁹³⁶, especialmente porque el santuario de Ártemis Limnátide es el escenario en el que se encuadra el *casus belli* de la primera guerra (Str., 8,4,9; Paus., 4,4,2-3). Las fuentes literarias nos han dejado dos posibles causas; por un lado, la violación de las muchachas (Str., 6,1,6; 8,4,9; Diod. Sic., 15,66,23; Just., 3,4,1) y, por otro lado, el asesinato del rey espartano Teleclo (Str., 4,3,3). En los dos casos tiene lugar en el mismo santuario, en la frontera con Mesenia.

Pausanias incluye las versiones mesenia y espartana:

[...] También tuvo lugar por primera vez en el reinado de Fintas una disputa con los lacedemonios. La verdadera causa es controvertida, pero según cuentan sucedió de este modo. En las fronteras de Mesenia hay un santuario de Ártemis llamada Limnátide y en él toman parte de los dorios solamente los mesenios y los lacedemonios. Los lacedemonios dicen que unos mesenios violaron a unas muchachas suyas que fueron a la fiesta y mataron a su rey que intentó impedirlo, a Teleclo, hijo de Arquelaos, hijo de Agesilao, hijo de Doriso, hijo de Labotas, hijo de Equéstrato, hijo de Agis, y dicen, además de esto, que las muchachas violadas se suicidaron por vergüenza.

Los mesenios, por su parte, dicen que Teleclo tramó una conspiración contra los de mayor categoría en Mesene, que habían ido al santuario, y que la causa era la excelencia de la región de Mesenia, y que para su conspiración eligió a cuantos espartanos que todavía no tenían barba, y que ataviando a éstos con vestidos y adornos de muchachas, los introdujo entre los mesenios que descansaban, habiéndoles dado puñales; y los mesenios al defenderse dieron muerte a los jóvenes imberbes y al propio Teleclo. Los Lacedemonios –pues su rey tomó esta decisión no sin el consentimiento unánime– teniendo conciencia de que habían iniciado el agravio, no les exigieron satisfacción por el asesinato de Teleclo.” (Paus., 4,4.1-3)⁹³⁷.

La versión espartana Luraghi la sitúa en la primera mitad del siglo V a.C., momento en el que tuvo lugar el terremoto que asoló Laconia, entre el 469 a.C. y el 464 a.C., y que propició el levantamiento de los hilotas. Según esta hipótesis, Esparta

⁹³⁶ Vid. FIG. 47 para la localización de los santuarios de Ártemis.

⁹³⁷ Trad. Herrero Ingelmo (1994).

pretendía legitimar la dominación de Mesenia y el control del santuario en un contexto en el que los mesenios estaban cuestionando el dominio espartano. La versión mesenia la fecha más tarde, en torno al siglo IV a.C. por la independencia y la necesidad de justificar su propia identidad (LURAGHI, 2008, 82). Seguramente la versión mesenia parte de las tradiciones espartanas, como el relato del reparto del Peloponeso por los Heráclidas (BREMNER, 1997, 13-17), porque los espartiatas prohibían a los hilotas el canto de los poemas tradicionales (FIGUEIRA, 2009, 227) y enfatizaban el recuerdo de ciertas tradiciones entre las que está la propia conquista de Mesenia. Es muy probable que la prohibición de la que habla Figueira sí sea del siglo V a.C. porque es el momento en el que los mesenios empiezan a llevar a cabo acciones para remarcar su propia identidad a raíz del terremoto que asoló Laconia⁹³⁸ y los espartanos comienzan a acentuar su legitimidad para poseer el territorio. La fecha que da Luraghi para la tradición espartana sobre la violación de Limnas seguramente haya que retrotraerla mucho antes porque sabemos que la tradición es anterior gracias a las historias de la fundación de Zancle y Regio donde estuvo presente un contingente mesenio para limpiar la mancha causada por la violación de Limnas (Str., 6,1,6). Tenemos constancia de que los descendientes de los colonos se consideraban mesenios originarios (Hdt., 7,164; Thuc., 6,4,5-6; Str., 6,1,6) y utilizaron esta identidad para fortalecer la legitimidad y la singularidad del sector aristocrático de Regio (MORGAN, 2009, 13). También enfatizaban así su origen libre ya que su salida a colonizar había tenido lugar antes de la esclavización de los mesenios con el fin de limpiar la mancha por la impiedad cometida en el santuario de Ártemis (DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2007, 87).

En este sentido, sólo se ve la identidad de los mesenios en relación con el suceso de Limnas en ámbito exterior. En Mesenia parece haber un vacío importante entre la Segunda Guerra Mesenia y la época de la liberación, lo que Alcock interpreta como una reconstrucción de su historia primitiva basándose en la tradición espartana. Se ve muy bien este salto cronológico en el *Asclepeion* de Mesene donde la iconografía tiene como protagonistas a los héroes y reyes antiguos junto a Epaminondas (ALCOCK, 1999, 338-339; DESHOORS, 1993, 39-60), pero también hay reductos de algunos hechos históricos

⁹³⁸ Decía Tucídides (4,80,2) que las instituciones espartanas fueron diseñadas para mantener la seguridad frente a los hilotas y Aristóteles (*Pol.*, 1269a37-39) dice que los hilotas esperaban los desastres espartanos para levantarse, seguramente en alusión ambos a este terremoto que tuvo lugar entre 469 y 464 a.C. que provocó la huida a Naupacto de los rebeldes (Thuc., 1, 101, 2-3; Diod. Sic., 11, 84, 7-8; Paus., 4,24,5).

de época clásica, o incluso anteriores, que llenan este supuesto vacío del que hablaba Alcock.

No hay que desechar la existencia de un reducto identitario incluso antes del siglo V a.C., desarrollado a partir de un crecimiento del sentimiento étnico vinculado al desarrollo urbano de las comunidades anteriores a la llegada de los espartanos (PLÁCIDO SUÁREZ, 2002, 71; RODRÍGUEZ ALCOCER, 2015b, 85-87)⁹³⁹ y seguramente fortalecido por la unidad frente al conquistador⁹⁴⁰. Esta pervivencia, seguramente débil, de la identidad mesenia fue reforzada por los herederos foráneos de los mesenios, principalmente los de Regio, aunque quizás también de otros lugares, descendientes de *aristoi* mesenios que habían usado los pactos de *xenia* durante la guerra para migrar hacia destinos como Argos o Sición (Paus., 4,14,1). Tenemos constancia del llamamiento de Anaxilao de Regio para que los mesenios migraran en torno a principios del siglo V a.C.⁹⁴¹ y se asentaran en Zancle, ahora renombrada como Mesene/Mesana, y también una supuesta concesión de derechos ciudadanos a los mesenios por parte de los de Tegea en el siglo VI a.C.⁹⁴². Ambos acontecimientos pudieron haber potenciado desde fuera el deseo de libertad que acabaría eclosionando tras el terremoto.

La presencia de los mesenios exiliados en Naupacto tras el levantamiento del 464 a.C. (Thuc., 1, 103, 1-3; Diod. Sic., 11, 84, 7-8; Paus., 4,24,7) fue clave en el renacimiento de una identidad mesenia (LURAGHI, 2002, 50; DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2006, 40)⁹⁴³ que se fortaleció mucho más durante la Guerra del Peloponeso⁹⁴⁴ con la presencia

⁹³⁹ Frente a esta perspectiva, Luraghi (2003, 112) no ve unidad regional antes de la independencia ni tampoco ningún tipo de identidad hasta el terremoto.

⁹⁴⁰ *Contra* Ducat (1974, 1463) y Van Wees (2003, 33-80) que siguen la perspectiva tradicional según la cual la identidad mesenia nace de la esclavización de toda la comunidad durante la conquista. Luraghi (2003, 109-141), en cambio, distingue entre el proceso de conquista y el de esclavización.

⁹⁴¹ Heródoto (7, 164), Tucídides (6, 4) y Diodoro (11, 48, 2) sitúan la tiranía de Anaxilao entre el 494 y el 476 a.C. (Paus., 4, 23, 6-9).

⁹⁴² Según Cartledge (2002, 110) y Hall (2003, 151-152) el tratado tuvo lugar en la tregua entre Esparta y Tegea en la que Esparta acaba apropiándose de la Cariátide (mediados siglo VI a.C.). Hall considera que sólo es para los mesenios de la diáspora mientras que Asheri (1983,31) entiende que seguramente era sólo para los que habían conseguido huir de Mesenia. Nafissi (1991, 141) y Cawkwell (1993, 368-370) databan el tratado a mediados del siglo V a.C. en relación con la revuelta hilótica del 469/464 a.C. Braun lo retrasa hasta el siglo VII a.C., al final de la Segunda Guerra Mesenia, aunque no niega la posibilidad de que sea del siglo V a.C. (Braun 1994, 42-43).

⁹⁴³ E incluso antes, como plantea Gallego (2008, 416), vinculado a la creación del concepto étnico de helenidad durante las Guerras Médicas. Esto lo confirma una inscripción encontrada en Olimpia, datada antes del terremoto, dedicada por los mesenios a raíz de una victoria sobre los espartanos (BAUSLAUGH, 1990, 661-668).

⁹⁴⁴ Tucídides especifica que en la Guerra del Peloponeso se les llamaba mesenios (7,57,8), seguramente por influencia de Atenas que participa en el proceso de etnogénesis del siglo V a.C. llamando a los hilotas de Mesenia mesenios y también, como plantea Thein (2014, 294), en la ayuda que ofrecen a los mesenios exiliados a Naupacto.

de los atenienses y los mesenios de Naupacto en Pilos (Thuc., 5,115,2; 4,41,2). Sabemos que, tras la independencia de Mesenia en el siglo IV a.C., se instauró el culto de Ártemis con el mismo epíteto que tenía en la ciudad locria. Ortia, por su parte, fue utilizada por los mesenios como divinidad doria a la que legítimamente podían rendir culto como ciudadanos dorios libres frente a los espartanos que se habían apropiado de la diosa (SOLIMA, 2013, 59-61). Esto supone que en Mesenia existía en la época de la liberación una memoria social que recordaba los levantamientos de época clásica, probablemente porque se reelaboraron en el siglo IV a.C.

La historia del levantamiento de los mesenios, su huida a Naupacto y la posterior participación de los mismos en la Guerra del Peloponeso influyó con seguridad en las tradiciones lacedemonias que tenemos sobre las Guerras Mesenias y sus orígenes, aunque no sabemos cómo. El miedo por lo ocurrido tras el terremoto se percibe en Tucídides cuando dice que muchas instituciones espartanas fueron diseñadas para mantener la seguridad frente a los hilotas (4,80,2) y también en Aristóteles al decir que los hilotas esperaban los desastres de los espartanos para levantarse (*Pol.*, 1269a37-39). Quizás en este momento se narraron más a menudo las historias sobre la guerra poniendo el énfasis en la impiedad intrínseca de los mesenios que habían sido castigados por los dioses debido a su actitud en Limnas. De esta manera, Esparta legitimaba su apropiación del territorio y la hilotización de los mesenios delegando la decisión de la conquista de Mesenia en los dioses que habían castigado así la actitud de los mesenios. Esta posibilidad concuerda con la narración de los de Regio que daba mayor importancia al hecho de que los únicos que habían mantenido su libertad eran ellos porque habían limpiado la mancha yéndose a colonizar. El problema, como es habitual, es la datación de esta historia. La fundación de Regio se fecha en torno al 730 a.C. y la referencia de la salida de los mesenios está en Estrabón citando a Antíoco de Siracusa (6,1,6), esto es, un autor de la segunda mitad del siglo V a.C. A pesar de que la referencia es de época clásica, no hay motivos para dudar de la antigüedad de la tradición (VALLET, 1958, 77-78; BÉRARD, 1941, 113; MALKIN, 1987, 33; DOMÍNGUEZ MONEDERO 2006, 83; 2007, 54) puesto que coinciden las versiones de los espartanos y los de Regio. Además, el rito de Limnas, más antiguo que la redacción de estas narrativas, se ajusta bien a las dos versiones de la leyenda etiológica cuya parte central es, bien la violación, o bien el travestismo, como veremos más adelante.

La localización de la violación en el santuario de Limnas no fue fortuita, por supuesto. El emplazamiento del santuario en un área muy montañosa que separa claramente el valle de Lacedemonia y toda la llanura de Mesenia contribuyó a la estabilización de la frontera allí, incluso antes de que los espartanos fueran capaces de conquistar toda Laconia. La majestuosidad del Taigeto, visible desde Esparta, seguramente ya lo había convertido en un objetivo una vez se empezaron a ver los resultados de la expansión por el valle de Lacedemonia y, en el momento en el que fue dominado, se convirtió en un hito fundamental que marcaba el control de toda Laconia y servía de inicio a la segunda fase de la conquista. También los mesenios libres lo interpretaron como un lugar clave para su propia definición identitaria porque señalaba el límite de su libertad y de su pasado autónomo. Obviamente, ambos procesos tuvieron lugar en momentos diferentes, pero se superponen dibujando un proceso interesante de indefinición de la frontera que se ajusta bien al concepto de *eschatia*⁹⁴⁵.

El santuario de Ártemis Limnátide se localiza en la vertiente occidental de la cordillera del Taigeto, al nordeste de Faras, en la localidad de Volimnos⁹⁴⁶ (LURAGHI, 2002, 53), aunque también se ha situado en Kalamai, donde hay restos de fundaciones antiguas (ZUNINO, 1997, 46). Sin embargo, en Volimnos hay más indicadores que vinculan el lugar con Ártemis Limnátide, como una serie de inscripciones y restos arqueológicos encontrados (KOURSOU MIS, 2014, 191-222). Este santuario tiene la peculiaridad de que se adscribió a las dos comunidades, es decir, es un santuario que en algún momento fue compartido entre mesenios y laconios aunque luego se lo apropiaron los espartanos.

La zona en la que se encuentra se llamó Denteliátide. Es una región montañosa que para los espartanos representa el confín de la ciudad, un área que se imagina como límite (COLE, 2004, 7). Es una zona amenazadora para ambos contingentes de población porque de ella salieron, para los mesenios, los espartanos conquistadores y esclavizadores, y para los espartanos, los mesenios que atacaron a sus mujeres y a su rey. También es un límite lo suficientemente amplio como para no ser una línea o para no poder ser dividido. Es una región fronteriza que en su día no perteneció ni a espartanos

⁹⁴⁵ Vid. "Religión, paisaje y frontera".

⁹⁴⁶ Hay otro santuario de Ártemis Limnátide en Laconia, en el Taigeto pero al sur, donde se sitúa la iglesia de *Hagia Thekla*, a hora y media de Voutama (WACE y HASLUCK, 1907-1908, 176) y probablemente otro a Ártemis *Issoria*, cuyo templo se encontraba en el camino a Pitane (Paus., 3,14,2), a la que en algún momento se la llamó *Limnaia*, quizás por rituales de carácter juvenil (SOLIMA, 2011, 183).

ni a mesenios, o que perteneció a los dos por igual, un espacio que debió ser compartido en algún momento temprano de su historia (LURAGHI, 2002, 49-53). La petición al Senado que narra Tácito (*Ann.*, 4,43), con el fin de ceder el área a unos o a otros, nos muestra con cierto detalle los argumentos de mesenios y espartanos en favor de la propiedad de la región. Por un lado, los mesenios inferían que, en época del regreso de los Heráclidas, el territorio de Denteliátide había correspondido al rey mesenio. Por otro lado, los lacedemonios replicaron que el santuario había sido fundado por sus ancestros y presentaban sus propios registros históricos y los himnos de sus poetas.

Probablemente antes de la llegada de espartanos al área el santuario fue frecuentado por las distintas comunidades situadas en torno a él, en la Denteliátide o en la cordillera del Taigeto, como sucedió en el *Heraion* de Argos que existía antes de que Argos asumiera el control del santuario (HALL, 1995, 580; ANTONACCIO, 1992, 105). Las élites regionales existentes son las que probablemente localizaron el lugar de culto asociado al dominio de su territorio, al igual que en Atenas (VALDÉS GUÍA, 2012, 177). Los estudios arqueológicos en la zona confirman la presencia de hábitat. Se han hallado cerámicas del Protogeométrico (MCDONALD y RAPP, 1972, 288 n. 138; COULSON, 1986, 35-37; LURAGHI, 114 n. 31; KOURSOU MIS, 2014, 196) y una figura de un caballo del Geométrico tardío (KOURSOU MIS, 2014, 196 n. 23, fig. 4) que insinúan algún tipo de culto en época Geométrica cuyo momento de auge fue en época arcaica⁹⁴⁷. Ártemis es la diosa idónea para el área porque protege los caminos, los pasos de complejo acceso peligrosos (ELLINGER, 2009, 21; COLE, 2000, 474; 2004, 184), es decir, los territorios naturales donde la sensación del poder de la naturaleza implica un sentimiento de presencia de la divinidad (EDLUND, 1987, 30). El Taigeto es una de estas áreas, con una vegetación frondosa y una orografía complicada, y el área de Denteliátide es especialmente importante porque es una zona menos escarpada, lo que la hace lugar de paso.

La situación geográfica y, sobre todo, la indefinición política provocó que fuera también un área de conflicto (DAVERIO ROCCHI, 1988, 29-31). Las dos versiones del suceso de Limnas contadas por Pausanias dan a entender que la actitud de los mesenios y

⁹⁴⁷ De época arcaica se han encontrado ofrendas relativamente numerosas en el área de Volimnos: 6 alfileres decorativos de bronce, un león, una sirena, un espejo, una campana, un címbalo de bronce y otros objetos, principalmente del siglo VI a.C. (KOURSOU MIS, 2014, 196-197). En el espejo de época arcaica está inscrito el nombre de la diosa Limnátide y en uno de los del siglo V a.C. está el nombre de la dedicante y el de la diosa (KOURSOU MIS, 2004-9, p. 318).

los espartiatas tenía como objetivo hacerse con el control del santuario y del área. Los mesenios atacaron a las espartanas para hacerse con el control del santuario y los espartanos engañaron a los mesenios con el mismo fin. Una vez Esparta se hizo con el santuario no fue un problema esta indefinición mientras fueron los lacedemonios los que delimitaban el territorio. El problema llegó cuando se independizó Mesenia y pretendió definir su propia frontera.

Recientemente Sokratis Koursoumis (2014, 194-195) ha resumido todos los momentos en los que espartanos y mesenios se disputaron el área. La primera vez fue con Filipo II de Macedonia que le concede a Mesenia la región de Denteliátide para castigar a Esparta por no haberse rendido y así aliarse con los mesenios para rodear Laconia (Tac., *Ann.*, 4,43,1; STEINHAUER, 1988, 221-222). En 270 a.C. volvió de nuevo al control espartano (LURAGHI, 2008, 18-19) que la perdió de nuevo en 222 a.C. cuando Antígono Dosón se la concedió a los mesenios (Tac, *Ann.*, 4,43,1; CARTLEDGE y SPAWFORDTH, 2002, 53). Lo mismo hicieron luego los romanos en 146 a.C. con el mismo fin que Filipo y Antígono: rodear Esparta y limitar su poder en el Peloponeso. Con Julio César los espartanos recuperan el territorio en una maniobra de éste para asegurar la presencia de los espartanos en las guerras contra los partos (STEINHAUER, 1988, 227-229). Permanece en manos de Esparta hasta época de Tiberio, cuando el pretor romano de Acaya decide adscribir la región a Mesenia y Esparta pide el arbitrio del Senado que falla en favor de los mesenios (CARTLEDGE y SPAWFORTH, 2002, 127). Finalmente, en época de Vespasiano, terminan las disputas cuando se demarcan las fronteras entre Mesenia, Laconia y la Liga EleuceroLaconia con *horoi*. Recientemente Koursoumis y Kosmopoulos han hecho prospecciones por la cordillera del Taigeto para confirmar la existencia de esos *horoi* de los que ya se conservaba anteriormente una inscripción hallada en Mesene y fechada en el 78 d.C. (IG 5, 1, 1431).

Está claro que la necesidad de precisar la frontera viene de los problemas de adscripción de la zona tras la independencia de Mesenia, cuando la propia comunidad define por sí misma su linde. El carácter fronterizo existe anteriormente pero se lo confiere Esparta porque entiende Mesenia como región ocupada desde, al menos, Tirteo que define Mesenia como tierra conquistada buena para arar y sembrar (fr. 5 West)⁹⁴⁸. Aunque, tras hacerse con el territorio, Esparta la domine como otras áreas de Laconia, la

⁹⁴⁸ La continuidad de los cantos de Tirteo seguramente contribuyó en gran medida a la pervivencia de esta consideración de Mesenia.

idea de que no es tierra étnicamente espartana permanece por la utilidad de la narración mnemohistórica que dibuja en el paisaje la definición de la identidad espartana a través de la alteridad. Es decir, en el imaginario espartano la frontera define el territorio cívico donde viven los ciudadanos y esto se distingue de Mesenia, cuya población ha sido esclavizada por decisión de los dioses.

La diferencia con otras regiones de Laconia que habían sido conquistadas e incluso esclavizadas es la inexistencia de frontera imaginada delimitada por Esparta, de ahí que Esparta tenga un papel tan relevante en la propia construcción de la identidad mesenia. La única frontera común entre las comunidades laconias y mesenias subyugadas es social porque Esparta define a los grupos que viven en Mesenia de la misma manera que había hecho con las localidades que había ido incluyendo en su expansión por Laconia. Es decir, los espartanos van conquistando Laconia y degradando a la población local invadida creando dos estatutos jurídico-sociales no ciudadanos, el de hilota y el de perieco. Después, estos dos conceptos se trasladan a Mesenia y se priva de la ciudadanía y de la tierra a la población local (FIGUEIRA, 2009, 221). La diferencia entre las poblaciones conquistadas de Laconia y las de Mesenia es que en Mesenia se construye una memoria y una identidad propia cuya formación se acelera por la virulencia de las guerras de conquista y por la definición del territorio conquistado por parte de Esparta. Al ser Mesenia un territorio dominado, no existe problema a la hora de establecer una linde clara puesto que toda Mesenia es frontera en tanto que pertenece al territorio pero es un área peligrosa para el ciudadano.

En este sentido, el santuario de Ártemis marca el fin de lo ciudadano, por eso es tan importante el control del área. Como ocurre en otras comunidades (COLE, 2004, 13), Esparta delimita en este momento su frontera al mismo tiempo que está configurando su identidad étnica y sus instituciones. El santuario indica la soberanía, la protección divina sobre el territorio y también la diferencia con lo que está fuera (COLE, 2004, p. 16) a partir del momento en que la frontera se adscribe a la *polis*. En muchas regiones de Grecia la unidad étnica y territorial naciente se expresa en una primera monumentalización de los santuarios a partir del siglo VIII a.C. (SCHACHTER, 1992, 9; SOURVINOU-INWOOD, 1993, 10-11) o en el incremento del número de ofrendas, como el caso del santuario de Limnas, ya sean en ámbitos urbanos, como agrícolas o incluso boscosos. El

objetivo de esta monumentalización es la creación de un marcador territorial que indique la posesión cívica del territorio⁹⁴⁹.

Al igual que con el Amicleo, tampoco en los ritos de Ártemis tenemos que considerar la frontera como algo lejano o ajeno opuesto al centro⁹⁵⁰, de hecho, los santuarios de Ártemis Limnántide, Cariátide y Ortia están conectados a través del epíteto y del significado del rito y del lugar.

Aunque generalmente se ha interpretado a Ártemis como una divinidad de los márgenes (VERNANT, 1984, 13-27; 1991, 197-198; SERAFINI, 2013, 148), de lo boscoso y de la fertilidad (JOST, 1994, 219-220; COLE, 2000, 473) y de los jóvenes en el tránsito hacia la vida adulta (BODSON, 1986, 399-315), la localización de los santuarios no tiene necesariamente que estar en la frontera (COLE, 2000, 474)⁹⁵¹ aunque es lo más habitual y sí tiene que ver con diferentes tipos de márgenes (FRONTISIDUCROUX, 1981, 55-56; SERAFINI, 2013, 148), incluso cuando está localizada en el centro. El culto de Ártemis Limnátide esté atestiguado por todo el Peloponeso (LOUBE, 2013, 29 n. 126). En Elis hay un santuario a Ártemis Limnátide (SINN, 1978, 45-82; 1981, 25-71) y en Laconia tenemos al menos tres (ZUNINO, 1997, mapa 1); también en Mesenia, en el Monte Ítome, hay culto a esta divinidad (THEMELIS, 2004, 152-154; LOUBE, 2013, 93-96). Según Brulotte, hay santuarios de Ártemis Limnátide o Limnaia en todas las regiones del Peloponeso pero no todos están asociados a lagos o pantanos como sugiere el nombre (2002, 182). Esta idea apunta a que el culto de Ártemis no se debe vincular exclusivamente al ámbito agreste y liminar sino también a lugares centrales, como ocurre con el santuario de Ártemis Ortia en Esparta, situada en Limnas. Sin embargo, tampoco podemos decir que sea casual la localización de los santuarios de Ártemis por todo el Peloponeso. Debemos interpretar los distintos epítetos de la diosa en sus diferentes contextos para entender mejor su adscripción.

⁹⁴⁹ En el caso de los de Arcadia, muchos de los santuarios del campo son más importantes que los de la ciudad (JOST, 1994, 223; CARDETE DEL OLMO, 2004b).

⁹⁵⁰ Idea muy habitual entre los estructuralistas como Vidal-Naquet quem en *El Cazador Negro*, relaciona el carácter iniciático de la efebía ateniense con su localización en las fronteras de Atenas (VIDAL-NAQUET, 1983, 135-158). Polinskaya lo critica omitiendo el carácter liminal de la efebía y explicando su localización en lugares que necesitan defensa (2003, 93-96).

⁹⁵¹ Ocurre lo mismo con otras divinidades, como Deméter, que generalmente se ha visto como una divinidad del área agrícola pero tiene santuarios situados en el centro urbano y en aldeas (COLE, 1994, 205).

En el caso de Ártemis Limnátide, es verdad que, a pesar del epíteto de la diosa, hay lugares donde el santuario está situado en el centro, como en Patras⁹⁵² (BRULOTTE, 2002, 182) o en la Mesenia independiente (THEMELIS, 1998, 101-122; 2004, 152-153). Cole considera que Ártemis es una diosa de la naturaleza incluso cuando su santuario se vincula a la acrópolis de la ciudad o al ágora (COLE, 2004, 183). Las ofrendas de representaciones de animales aparecidas en su santuario en cantidades importantes y la imagen de la diosa, junto con aves y otros animales⁹⁵³ sugieren una imagen de Ortia similar a la de la *Potnia Theroon*, la Señora de los Animales (LÉGER, 2015, 12; MAZET, 2016, 24)⁹⁵⁴, pero en una localización central. En Mesene, por ejemplo, el santuario de Ártemis Limnátide se fecha entre la segunda mitad del siglo IV a.C. y finales del siglo III a.C. y se propone que sea un nuevo santuario para la diosa cuyo culto compartían espartanos y mesenios en la frontera. En el siglo IV a.C. el santuario fronterizo aún pertenecía a Esparta y podría ser la causa de la situación de un culto igual pero propiamente mesenio en un lugar tan simbólico para ellos como el Monte Ítome (LURAGHI, 2008, 176; LOUBE, 2013, 94-95), donde se consideraba que había estado el centro de Mesenia antes de la conquista espartana.

En Esparta Ortia se encuentra en el lugar denominado Limnas (DAWKINS, 1929, 2) y por esa razón se considera a Ártemis Ortia y Ártemis Limnátide la misma divinidad (LURAGHI, 2002, 54; ZUNINO, 1997, 49). Además, se ha encontrado una inscripción romana (IG V 1, 1376 B) en Volimnos donde se identifica a Ortia con Limnátide, lo que confirma la relación entre ambas deidades, aunque sea tardía. No obstante, en origen las dos diosas seguramente no estaban vinculadas porque, como hemos visto, parece que el área sacra de Volimnos es anterior a la llegada de los espartanos. La asimilación de las dos diosas debemos fecharla en el momento inmediatamente posterior a la conquista de Mesenia, en el contexto de la integración y demarcación del espacio cívico donde lo religioso es fundamental para legitimar la apropiación del lugar. La diosa del “centro”⁹⁵⁵

⁹⁵² La leyenda etiológica de este culto indica que la escultura fue robada de Esparta por Prengenes (Paus., 7,20,7-8). Probablemente el culto espartano de Ártemis Limnatis-Ortia era bien conocido y prestigioso y por esa razón se creó esta historia en Patras.

⁹⁵³ Tanto en terracota, como en bronce o marfil. *Vid.* los capítulos correspondientes en la publicación de las excavaciones dirigidas por Dawkins (1929) y Thompson (1909, 286-307) sobre la diosa alada junto a los animales. También el análisis de Bevan en su tesis doctoral (1985).

⁹⁵⁴ Marinatos (2000, 93) considera que la *Potnia* es una diosa de los guerreros, no de las mujeres, por tanto, no es la misma que Ártemis. Vian ve a Ártemis como la descendiente directa de la diosa minoica (1970, 515) aunque hoy en día hay más autores que la consideran el resultado del sincretismo de varias divinidades locales (ANTONIOU, 1980, 227; LLOYD-JONES, 1983, 90), idea que favorece una visión plural más parecida a la que estamos mostrando aquí.

⁹⁵⁵ Centro en el sentido del lugar de origen, es decir, las cuatro *komai* que se unieron para formar Esparta.

y la del límite se convierten en la misma divinidad porque tienen el mismo significado. La diosa antigua situada en la frontera primitiva junto al Eurotas (SERAFINI, 2013, 151)⁹⁵⁶ se mueve para integrar las tierras más distantes del territorio originario en la *polis* que se ha expandido (POLIGNAC, 1984, 42, 48; MALKIN, 1996, 76; COLE, 2004, 196-197). En este contexto adquiere todo el significado la argumentación de los espartanos ante el Senado romano. La fundación del santuario implica una integración, la conversión de esa área en una zona espartana. Después harán lo mismo los mesenios con el santuario de Ártemis Limnátide y el de Ortia situados en Mesene.

La cronología de los dos santuarios refrenda esta unión en el momento de la llegada de los espartanos porque el de la frontera, como ya hemos visto, pudo haber sido lugar de culto compartido antes de la apropiación de la zona por los espartanos. Los escasos restos, sin embargo, no permiten reconocer si Ártemis es la diosa del lugar en un momento anterior a la conquista aunque podría ser, teniendo en cuenta que es una diosa presente ya en el panteón de la Edad del Bronce (NOSCH, 2009, 24).

La datación del santuario de Ortia fue discutida por Boardman en el año 1963 y bajó la cronología del Geométrico que Dawkins situaba en el siglo IX a.C. (1929, 10), por tanto, antes de la existencia de la *polis*. Si consideramos la datación de Boardman, debemos fechar la fundación del santuario en torno al siglo VIII a.C. (1963, 4), es decir, en el momento del sinecismo de las cuatro *komai* originarias, pero si aceptamos la de Dawkins podríamos retrotraernos a momentos previos a la *polis*, a no ser que entendamos que en el siglo IX a.C. ya estaba comenzando el proceso sinecístico. Polignac también asocia al sinecismo el culto de Ortia con el fin de legitimar la unión de las *komai* (POLIGNAC, 1984, 19). Tiene sentido si se entiende el santuario como marcador de los límites originarios de la ciudad junto al Eurotas. No es el único santuario de Ártemis que se vincula con una corriente de agua, de hecho, es algo bastante habitual (COLE, 2004, 186), y esa corriente de agua también puede verse asociada al uso ritual del agua purificadora y fecunda. El baño nupcial está relacionada con la fertilidad y la reproducción (GIUMAN, 1999, 124) que tienen mucho que ver con el fin del culto de Ártemis Limnátide⁹⁵⁷.

⁹⁵⁶ Ártemis en el Peloponeso está bien atestiguada como divinidad relacionada con el sinecismo y el nacimiento de la *polis*, como vemos en el caso de Ártemis Limnátide y también en otros como Ártemis Fósforo en Mesenia o Ártemis Soteira en Megalópolis (SOLIMA, 2013, 55-61).

⁹⁵⁷ Vid. capítulo siguiente.

Frente a la documentación arqueológica, los textos insisten en la antigüedad del culto. Pausanias (3,16,9) llama a Ortia la “*xoanon* de los bárbaros”⁹⁵⁸ porque exige sangre humana. Es una diosa vinculada al salvajismo por la sangre, ya venga de la caza o del parto⁹⁵⁹ (SERAFINI, 2013, 155), y a lo femenino también por lo selvático debido a la consideración de la mujer como un ser que debe ser domesticado mediante el matrimonio (PETROVIC, 2013, 184). En este sentido, la elección de Ifigenia como protagonista a la hora de crear una leyenda etiológica sobre el rito de Ortia no es casual. Ifigenia está ligada a Ártemis porque no llega a derramar la sangre de su sacrificio, que es una metáfora de la perpetuación de su virginidad, su carácter selvático, y de la negación del matrimonio. Orestes, al robar de Táuride el *xoanon* de Ártemis, y con ella a Ifigenia (3,16,7-11; Eur., *Iph. Taur.*, 1446ss)⁹⁶⁰, está perpetuando la situación ambigua de la heroína y su relación directa con Ártemis que sigue exigiendo la sangre violenta que sustituye a Ifigenia.

El periégeta vincula el enfrentamiento de los ciudadanos de las cuatro *komai* con la actuación de la diosa al exigir la sangre del sacrificio. También dice que Licurgo instauró el ritual de la *diamastigosis* para sustituir los sacrificios humanos (3,16,10). Los sacrificios humanos aparecen en la mitología muy a menudo como forma de explicar algún rito anterior a la *polis*, situados en un contexto mítico (HUGHES, 1991, 72) para explicar la fundación de grandes festivales (BURKERT, 2013, 273), para refrendar el carácter civilizatorio de su cultura frente a los bárbaros o para mostrar un progreso cultural hacia la civilización (BONNECHERE, 1994, 240-241, 243). Seguramente nunca hubo sacrificios humanos dedicados a Ortia, ni estuvieron generalizados a otras divinidades griegas⁹⁶¹, pero su supuesta antigüedad fue muy útil para enfatizar el

⁹⁵⁸ Filóstrato (VA, 6,20) la llama la Ártemis escita. En el santuario de Ortia en Mesene se conservan inscripciones de época romana que llaman a la diosa Oupis (*SEG* 23, 215, 216, 217), un epíteto que los griegos consideraban de origen tracio, bárbaro, e idéntico a Ortia, *Orthosia* y *Phosphoros* (THEMELIS, 1998, 115). Con el epíteto Fósforo recibe culto en el santuario de Ortia en Mesenia (GENNIMATA, 2006, 156) y también tiene una estatua de culto situada en la casa cultural al lado del templo de Ortia (THEMELIS, 1998, 111).

⁹⁵⁹ No sólo Ortia, también otras formas de Ártemis (ELLINGER, 2009, 21).

⁹⁶⁰ Probablemente la versión canónica es la ateniense reinterpretada por los espartanos (PUCCI, 2013, 275-282).

⁹⁶¹ Generalmente se entiende que las noticias míticas e históricas sobre los sacrificios humanos no son reales (HEINRICHS, 1981, 197, 232; LLOYD-JONES, 1983, 89). No obstante, Schwenn (1966, 20-26) planteó la posible existencia de este tipo de rituales, especialmente en lo referente al culto de Zeus Liceo en Arcadia donde las fuentes hablan sobre sacrificios humanos en época histórica (BURKERT, 2011, 142-145; BREMMER, 2007, 70-71), aunque probablemente fueran un recurso simbólico asociado al paisaje del Monte Liceo (CARDETE DEL OLMO, 2006c, 93-115). En 2016 se publicaron los restos de un cuerpo adolescente que podría haber sido sacrificado en torno al siglo XI a.C. (<http://www.ascsa.edu.gr/index.php/news/newsDetails/new-finds-at-mt.-lykaion>). Anteriormente, en el santuario minoico de Anemospilia, en Creta, se encontraron los restos de un ritual de sacrificio humano,

tradicionalismo lacedemonio. Al incluirlos en el origen del rito la *diamastigosis*, que aparece por primera vez en Jenofonte (*Lac. Pol.*, 2,9), se convierte en un ritual que ofrece lo que la diosa quiere pero dentro de los límites de lo “civilizado”⁹⁶² (BOUVRIE, 2009, 153).

El arcaísmo del rito (CALAME, 1977, 1, 191; CARTLEDGE, 1979, 358; CEPEDA RUIZ, 2004, 149-150) resultó útil en los momentos en los que más se quiso potenciar el tradicionalismo de los cultos. Sabemos que en época romana se insistió mucho más en el ritual violento⁹⁶³ mientras que la parte central en el culto clásico fue el robo de los quesos. Es posible que la leyenda del sacrificio humano y el ritual violento fueran construcciones tardías (BONNECHERE, 1993, 22) para potenciar el morbo de la parte sangrienta del ritual (Plut., *Lyc.*, 18,1)⁹⁶⁴, más que el robo de los quesos del altar.

Además de las leyendas sobre el origen del rito, lo único que podría indicar una mayor antigüedad del mismo es la presencia del culto a Ortia fuera de Esparta, como hemos visto con Ártemis Limnátide. En Arcadia, en una zona pedregosa sobre el santuario de Apolo en Basas, hay un santuario adscrito a Ártemis *Kotilion* (SINN, 2002, 193-198) y, probablemente, a Ártemis *Orthasia*, datado en el siglo VII a.C. (BRULOTTE, 2002, 180; CARDETE DEL OLMO, 2003, 70-71). También en Mesenia existe el culto a Ortia

con los cuerpos del joven sacrificado y de los sacerdotes que habían fallecido en el colapso del techo durante un terremoto (SAKELLARAKIS y SAKELLARAKIS, 1981, 205-222; 1997, 305).

⁹⁶² Es la misma propuesta que hace Petrovic (2010, 212) sobre la evolución del culto de Ártemis en general en toda Grecia, la sensación de que la diosa se civiliza si comparamos a Ártemis en los Poemas Homéricos, donde aparece como asesina de mujeres y de bestias salvajes (*Il.* 5, 49-58, 9, 533-42; 21, 470-1; *Od.*, 6, 102-9; 11,172-3; 11,324; 15, 409-11, etc.) y en los *Himnos Homéricos* a Ártemis (27,2-20) y a Afrodita (16,20) donde se expresan las esferas de influencia concretas que va a mantener a lo largo del tiempo.

⁹⁶³ Existe una tradición romana que transmite Servio (*ad Aen.*, 6, 136; 2, 116; Hyg., *Fab.*, 261) en la que Diana Nemorense sería primero Ártemis Táurica llevada por Orestes (primer rey del bosque de Nemi) a Ariccia. Otra tradición (Luc., 6,73-75) recalca en una parada primera en Esparta, donde se la llamó Ortia, y después hasta el bosque de Aricia donde acabaría siendo Diana Nemorense. Esta es la manera romana, muy helenizada ya, de explicar el sacrificio humano del *rex nemorense* (DIOSONO, 2014, 74-75). La tradición estuvo muy extendida y la tenemos referida brevemente en la *Historia Augusta* (*Hist. Aug. Heliog.*, 7,6). Vid. Montepaone (1999, 47-110) para todo el desarrollo del mito.

⁹⁶⁴ Cicerón dice que en su época muchos romanos iban a Esparta para ver la flagelación de los efebos (Cic., *Tusc.*, 2,34). Él mismo parece que estuvo allí y en el combate de Platanistas (Cic., *Tusc.*, 5,77). Seguramente el rito en época romana se había quedado reducido a la flagelación de los efebos (Hyg., *Fab.*, 261; Dio Chrys., 25,3), aunque se discute el momento en que tuvo lugar el cambio y el abandono del robo (BREICH, 1969, 133-135; VERNANT, 2000, 175; SPAWFORTH, 2012, 95; KENNEL, 1995, 70-83; DUCAT, 2006a, 191-194). Santaniello (1989, 412-413), por ejemplo, considera que el rito de la flagelación es antiguo porque la sangre es un elemento de fertilidad que también se ve en los quesos de Ortia, producto que también se encuentra presente en rituales fúnebres (LOSFELD, 1977, 264), aunque la fuente más antigua que habla de ello es Jenofonte (*Lac. Pol.*, 2,9). Sea como fuere, el rito debía ser algo muy pintoresco para los romanos (SHIMRON, 1972, 134) que se dirigían a Esparta sólo para vivir estos espectáculos que ilustraban la imagen legendaria de los espartanos guerreros. Para el turismo romano en Esparta vid. Cusumano (2009-2010, 43-52).

(THEMELIS, 1998, 101-122; ZUNINO, 1997, 54; BOUVRIE, 2009, 158-159) pero es más compleja su interpretación porque los restos del santuario pertenecen al siglo IV a.C. y es difícil saber si existió algún tipo de culto a Ártemis en la zona de Ítome antes de la conquista espartana o si fue un culto impuesto por Esparta y después reivindicado por los mesenios, como plantean Luraghi (2008, 282) y Loube (2013, 107). En cualquier caso, la *diamastigosis* no aparece en ninguno de estos cultos a Ortia, sólo la diosa.

De todos modos, tanto si consideramos esta posibilidad como prueba de una mayor antigüedad del culto como si no, sí se observa claramente que existe una intencionalidad de hacer que el culto parezca más antiguo aunque esté ligado a la frontera misma de la comunidad inicial. También su relación con lo juvenil lo inserta en la red de santuarios donde se representan los ritos en los que tienen un papel muy relevante los jóvenes que van a acabar conformando la comunidad, al igual que en el Amicleo.

En definitiva, parece que los cultos de Ortia y Ártemis Limnátide adquieren connotaciones similares en el momento en el que Esparta llega a la frontera con Mesenia. Antes de la guerra, el santuario de Limnas se adscribió a comunidades en formación en el área de Denteliátide.

El otro santuario situado en la frontera, en este caso con Arcadia, es el de Ártemis Cariátide (Paus., 3,10,7). Aunque no se ha excavado ni se ha encontrado ningún objeto de culto u ofrenda, se ha entendido generalmente que se encuentra en el pueblo hoy llamado *Karyes*, anteriormente Arachova. Al norte de este pueblo había un pequeño santuario de Ártemis en el área de *Haghios Petros*, justo en la frontera entre Laconia, Arcadia y la Argólide (BRULOTTE, 1994, 177) del que Pausanias no dice nada pero sí menciona una serie de hermas (Paus., 3,1,1) que se han encontrado vinculadas a restos de cabezas femeninas de terracota, de un perro y una Gorgona (PRITCHETT, 1989, 106). No obstante, el problema de la frontera y las vías antiguas sigue en boga, especialmente en Esparta donde las vías principales hacia el norte, o bien bordeaban el Eurotas, o bien están en áreas montañosas lo que hacen que apenas sea visible nada (PRITCHETT, 1982, 1-4). Christien (2007, 277) lo sitúa en Analipsis, una zona cercana a Karyes, en un valle cultivable donde probablemente sea más fácil el crecimiento de un nogal como el de la leyenda de la que hablaremos a continuación. Pausanias (8,14,1) lo sitúa en un área

montañosa al inicio de un barranco con agua⁹⁶⁵. El santuario también tiene un problema similar al de Limnas porque no fue una localidad perteneciente a Laconia siempre sino que formó parte de Tegea⁹⁶⁶, ciudad que la vinculó con su sinecismo (Paus., 8.45.1; Str., 8.3.2; DAVERIO ROCCHI, 1988, 200).

La tradición transmitida por Pausanias dice lo siguiente:

[Aristómenes] Dejó pasar el tiempo para que se curase su herida y, cuando hacía un ataque contra la misma Esparta de noche, se volvió atrás por las apariciones de Helena y los Dióscuros, y al llegar el día, tendió una emboscada a las muchachas que estaban ejecutando danzas en honor de Ártemis en Carias y capturó a todas las que destacaban por sus riquezas y por el prestigio de sus padres. Las llevó a una aldea de Mesenia y, mientras descansaban durante la noche, las confió a los hombres de su compañía para que las vigilaran.

Entonces los jóvenes, en mi opinión ebrios y no dueños de sí, intentaron violar a las muchachas y cuando Aristómenes intentó impedir que realizasen acciones contrarias a las costumbres de los griegos, no hicieron ningún caso, hasta el punto de que se vio obligado a dar muerte a los que estaban más ebrios. Tomando a las cautivas las liberó, a cambio de muchas riquezas, vírgenes como cuando las capturó” (Paus., 4,16,9-10⁹⁶⁷).

Este suceso se encuadra en la Segunda Guerra Mesenia, en un ataque directo de los mesenios dirigidos por Aristómenes, quizás en forma de *razzia* o de guerrilla, como plantearon ya Schwartz (1899, 428-468) y Shero (1938, 521). Este modelo de guerra al que recurren los mesenios podría ser indicativo del escaso desarrollo institucional de Mesenia en esa época, aunque la nula existencia de referencias a Aristómenes en fuentes anteriores a la independencia podría insinuar que la historia fue una invención posterior, incluso aunque toda la tradición legendaria sobre Aristómenes fuera una invención folclórica, como bien apunta Ogden (2004, 21). La inexistencia de referencias no es prueba de nada, por supuesto, pero algunos indicios en la historia de la violación de Carias sugieren, bien una invención novelada del siglo IV a.C. (AUBERGER, 1992, 257-280),

⁹⁶⁵ Como hemos visto en el caso de Ortia, el agua también marca una frontera donde está Ártemis. También ocurre en otros lugares, a veces de costa (COLE, 2000, 477).

⁹⁶⁶ Para un análisis más detallado de la situación histórica de Carias y de la fluctuación de las fronteras, con más bibliografía *vid.* Rodríguez Alcocer (2017, 135-150).

⁹⁶⁷ Trad. Herrero Ingelmo (1994).

o bien una historia construida cuya estructura tiene precedentes históricos similares. Quizás en el siglo V a.C. cuando los mesenios exiliados y los espartanos insisten más en lo ocurrido en Limnas.

La exaltación de Aristómenes sí se potencia especialmente a partir de la independencia porque sabemos que se le ensalzó como héroe en este momento⁹⁶⁸. La forma en la que ataca a los espartanos le exime de toda responsabilidad hacia lo que ocurrió finalmente en el conflicto y ensalza su singularidad, dando una imagen de héroe frente a Drímaco, por ejemplo, cuyo liderazgo es característico de un rey (LANGERWERF, 2009, 345). Asimismo la elección del ataque en forma de *razzia* asimila a Aristómenes con Odiseo por su inteligencia (OGDEN, 2004, 44-46; LANGERWERF, 2010, 56).

Seguramente el suceso de Carias, para los mesenios, también sirve para potenciar el heroísmo del personaje (AUBERGER, 1992, 261) puesto que su actitud es mucho más reflexiva que la de los anteriores mesenios. Langerwerf considera que para la historia es más relevante que Aristómenes se controlara bebiendo y actuara contra los hombres que se habían excedido porque rechazaba así la costumbre espartana de emborrachar a los hilotas para que lo vieran los jóvenes (Plut., *Lyc.*, 28,4). Pero el énfasis de toda la historia se pone precisamente en el intento de violación por la situación parecida con la de Limnas. La construcción del suceso en relación con Aristómenes está mostrando la actitud piadosa del héroe⁹⁶⁹ que, recordando el inicio de los enfrentamientos y las consecuencias que eso les trajo a los mesenios, evita que repitan lo mismo llegando incluso a matar a sus hombres. Además, se insiste en las razones económicas del rapto, lo que sitúa a Aristómenes fuera de ninguna intención de actuar contra los dioses sino sólo por intereses económicos. Los mesenios crean una historia razonada de lo que se supone que había ocurrido para ensalzar a Aristómenes. Los paralelismos con la historia de Limnas seguramente indican la existencia de una narrativa previa de origen espartano en la que se mencionaba una leyenda similar a la de Limnas con intenciones muy parecidas. La cuestión del alcohol seguramente también esté inserta en la narrativa lacedemonia con el fin de insistir en la falta de autocontrol de los mesenios. La nula *sophrosyne* de los

⁹⁶⁸ Para las influencias de otros héroes en la figura de Aristómenes *vid.* Ogden (2004, 33-57).

⁹⁶⁹ También existe un paralelismo con el intento de rapto de las espartanas del santuario de Deméter a las que la diosa da valor para que se defiendan con los cuchillos sacrificiales (Paus., 4,17). En este caso Aristómenes desiste de su propósito porque ve la señal de la divinidad, de la misma manera que había ocurrido en el túmulo del jabalí donde abandona el ataque por la aparición de los Dióscuros y Helena (Paus., 4,16).

mesenios en este momento también es un reflejo de la versión del suceso de Limnas que transmitían los de Regio.

También la localización lindante presenta aspectos parecidos a los de Limnas. Que Aristómenes atacara a las espartanas situadas en un santuario tan lejano de mesenia y de la propia Esparta justo después de haber tenido que retirarse por la aparición de los Dióscuros y Helena (Paus., 4,16,9), no parece tener ningún significado concreto para los Mesenios. Para los espartanos, sin embargo, la situación es muy diferente. El lugar donde se encuentra el santuario es un marcador del límite hasta donde llega la *polis* y también se encuentra en un área disputada. A ello hay que añadir que Pausanias sitúa a los arcadios del lado de Mesenia durante las dos guerras (4,10,1; 4,15,6). El ataque inesperado de Aristómenes a Carias tiene más sentido en la construcción de la narrativa mnemohistórica lacedemonia porque justifica la presencia de los espartanos en la frontera con Arcadia.

Probablemente, las alianzas que describe Pausanias entre Arcadia y Mesenia durante las guerras estén vinculadas a los enfrentamientos constantes entre Tegea y Esparta en época arcaica e influyeron en la adscripción de los apoyos exteriores a los contingentes mesenios. También menciona Pausanias la presencia de Argos del lado de los mesenios, precisamente otra de las comunidades colindantes que estuvieron en constante conflicto en época arcaica con Esparta por el control de la región fronteriza. Esto refuerza la hipótesis de que la versión que cuenta Pausanias es probablemente una readaptación mesenia de una tradición lacedemonia arcaica que había localizado una leyenda sobre la apropiación de la frontera con Arcadia en el contexto de las Guerras Mesenias, tan relevantes para la construcción de la identidad espartíata. De esta manera, además de legitimar el control del área, se establecía una continuidad de la historia de la conquista de Mesenia con los enfrentamientos por el control de la Cariátide que se sucedieron a lo largo de todo el siglo VI a.C. y se retomaron tras la independencia de Mesenia.

En época clásica Carias fue una comunidad perieca de Laconia (SHIPLEY, 1997, 238-239) e incluso es posible que sólo fuera parte de Tegea a partir de la cesión de ciertas comunidades laconias a Arcadia y Mesenia durante el reinado de Filipo II de Macedonia (Pol., 9,28,7).

Nielsen sitúa la apropiación de Carias por parte de Esparta en las guerras del siglo VI a.C. (NIELSEN, 1999, 49) porque Pausanias dice que Carias y Oion fueron de las

comunidades que se unieron para formar Tegea en época arcaica (Paus., 8,45,1). Sin embargo, el mismo Pausanias localiza el intento de violación de las muchachas en Carias en época de Aristómenes, durante la Segunda Guerra Mesenia (Paus., 4,16,9-10), hecho que puede ser indicativo de la pertenencia a Laconia desde su origen o, al menos, antes del sinecismo de Tegea. Especialmente si tenemos en cuenta las referencias de Teopompo (*FGrHist*, 115 F 238), Pólux (4,104) y los lexicógrafos (Hsch., s.v. καρυαί; Phot., s.v. καρυατεία) que lo adscriben a Laconia.

Como en el caso de Limnas, también fue un punto estratégico fundamental relacionado con el control de la frontera. Las prisas de Arquidamo por reconquistar Carias en los momentos previos a la batalla de Mantinea inciden en la importancia estratégica como un lugar de paso (Xen., *Hell.*, 7,1,28), También fue por donde penetraron en Laconia los tebanos dirigidos por Epaminondas (Xen., *Hell.*, 6,5,25).

Se observa un movimiento de las fronteras relacionado con la fluctuación del poder en las comunidades que lindaban con Arcadia (ROY, 2009, 210) por la inexistencia de una unidad política en épocas arcaica y clásica (NIELSEN, 1999, 51) frente al creciente poder de Esparta y, también, asociado a una demarcación ambigua de las fronteras. En el caso de Tegea, la integración de Carias como uno de los lugares que, mediante sinecismo, formaron la ciudad (Paus., 8,45,1; Str., 8,3,2) seguramente tenga mucho que ver con la presión de Esparta en la zona, que ya se observa en las tradiciones más antiguas sobre Tegea (PRETZLER, 1999, 95). Tegea, como había hecho Mesenia, también construye sus tradiciones y su identidad étnica en términos de alteridad, y asociada a su constante contacto fronterizo con Esparta (MALMER, 2011, 55). Pero en el caso contrario, Esparta no llega a vincular Tegea o Arcadia con la alteridad puesto que nunca llegó a conquistarla.

Heródoto dice que, después de las reformas de Licurgo, los espartanos intentaron conquistar Arcadia pero el oráculo de Delfos les incitó a intentar sólo la conquista de Tegea. Los espartanos fueron derrotados e incluso tomados como prisioneros (Hdt., 1,66,1-4). Pausanias data este hecho en el reinado de Carilao, el rey Euripóntida comandante de la campaña de Tegea (Paus., 3,7,3) y padre de Nicandro. Este último fue el diarca colega de Teopompo, lo que sitúa a Carilao una generación antes de la Primera Guerra Mesenia, en un momento muy cercano al suceso de Limnas. El enfrentamiento entre Esparta y Tegea continúa hasta que los lacedemonios consiguen recuperar los

huesos de Orestes en el siglo VI a.C., momento en el que están en tregua con Tegea (Hdt. 1,67-68; Paus. 3,3,5-6).

El tratado de tregua entre Tegea y Esparta se firma alrededor del 550 a.C.⁹⁷⁰, momento que supone el inicio de los pactos bilaterales que conformaron la Liga del Peloponeso (NIELSEN, 2002, 288; CARDETE DEL OLMO, 2004b, 63), y la frontera desde Aigítide hasta Escirítide queda en manos de Esparta. Quizás el único momento de debilidad espartana en esas comunidades del límite es entre 420 y 418 a.C., cuando los mantineos fundan alianzas desde la Parrasia hasta la frontera lacedemonia (ROY, 2009, 208) pero Esparta logra recuperar el dominio de la zona (Thuc. 5,33,1-3).

La actitud de las poblaciones de la zona en época clásica parece indicar una adscripción étnica más cercana a Tegea que a Esparta. En el siglo V a.C., inmediatamente después de las Guerras Médicas, se acusó a Carias de medismo (Vitr., *De arch.* 1,1,5). Según Huxley, la localidad era independiente del poder lacedemonio pero tampoco pertenecía a Tegea. Para controlar otra vez el área, los lacedemonios recurrieron al panhelenismo. Parece que las poblaciones de esta zona, seguramente autoconsiderados arcadios, se unieron a los hilotas y se rebelaron al dominio de los espartanos aprovechando la situación derivada de las Guerras Médicas (HUXLEY, 1967, 31-32). El suceso está en consonancia con el pacto que hizo el regente Pausanias⁹⁷¹ con los hilotas para que le ayudaran en la huida cuando fue acusado de medismo.

Esta población también tiene un papel muy importante en la conspiración de Cinadón en 398 a.C. (Xen., *Hell.*, 3,3,4-11). Un informador es el que le cuenta a los éforos que los periecos, hilotas y demás hombres con estatus no ciudadano, habían apoyado la revuelta (ROY, 2009, 208) pero Jenofonte no indica quién fue. Sí lo hace cuando relata la entrada de Epaminondas en Laconia a través de la zona. Indica que fueron los periecos de Carias los que se ofrecieron como guías para los tebanos al mismo tiempo que otros periecos exigieron la entrada en Laconia para unirse a la rebelión (Xen., *Hell.*, 6,5,25). Sabemos que Oion siguió siendo espartana y Pelana parece que no llegó a abandonar a los espartanos pero fue capturada en 369 a.C. Carias fue recuperada en 368 a.C. y siguió siendo laconia durante los años siguientes.

⁹⁷⁰ En este tratado Tegea aceptaba no permitir que los mesenios huidos se instalaran allí.

⁹⁷¹ Vid. Andrewes (1952, 1-5) y Evans (1988, 1-11).

Desde una perspectiva arqueológica, el santuario de Ártemis Cariátide no ha sido excavado ni el área prospectada con profundidad, de hecho, no podemos localizar con seguridad la aldea. Lo más estudiado ha sido el centro urbano de Tegea, desde el siglo XIX (BÉRARD, 1892, 529-549), donde el Instituto Noruego de Atenas ha ido delimitando la ciudad y sacando a la luz restos del primer urbanismo planificado de la Grecia central, fechando el nacimiento de la ciudad en el siglo VI a.C. (ØDEGÅRD, 2010, 6-9; BIZZOZERO, 2011, 59). Entre otros aspectos, se ha ido estudiando la acrópolis (VOYATZIS, 1990, 12-17) y los santuarios pero el ámbito mejor conocido es el templo del siglo IV a.C. dedicado a Atenea Alea (VOYATZIS, 1990, 21-22). El templo de piedra es de finales del siglo VII a.C. (ØSTBY, 2002, 144), aunque el santuario existe desde el siglo VIII a.C.⁹⁷².

Los estudios de poblamiento en Tegea son tan escasos que no se puede confirmar la fundación de la ciudad en el momento de la creación del primer santuario. Sin embargo, el lugar donde se encuentra es un paso fundamental en el territorio arcadio, como luego será Mantinea (JOST, 1999, 202) y como también fue Carias. No es casual que Epaminondas entrara a Laconia por Carias, al igual que tampoco lo es que Arquidamo tuviera tanto interés en recuperar la localidad antes de la batalla de Mantinea (Xen., *Hell.*, 7,1,28) ni que Esparta diera tanta importancia al suceso de Carias en la construcción ideológica de la frontera norte. El área era una zona de paso natural del Peloponeso, por eso el interés de Tegea y Esparta por controlarlo y de ahí también la similitud con el santuario de Ártemis Limnátide. Cerca de Carias, en Psili Korfi⁹⁷³, una localidad próxima a Mavriki, también hubo otro santuario dedicado a Ártemis, datado en el siglo VIII a.C., que estaba situado, asimismo, en una de las vías de comunicación naturales de la zona y fue frecuentado por lacedemonios y tegeos (VOYATZIS, 1999, 145).

Está claro que los tres santuarios tienen mucho que ver con la frontera étnica disputada pero también con el lugar de paso. Ártemis se encuentra en estos lugares protegiendo a la comunidad que define su propia frontera pero también controlando el paso (COLE, 2000, 475-476), es decir, garantizando el contacto entre las distintas comunidades que se encuentran en la frontera. Eso supone que el carácter liminar del culto a Ártemis no siempre está asociado a la alteridad sino también al contacto entre las

⁹⁷² Lo sabemos gracias a una serie de materiales votivos encontrados allí (DUGAS, 1921, 428-429) y los escasos restos de una edificación en ladrillo (NORDQUIST, 2002, 153).

⁹⁷³ Donde se encontraban los filaquios, otra de las comunidades del sinecismo de Tegea.

comunidades. Adquiere esa consideración de alteridad cuando una o las dos comunidades intentan definir la frontera para apropiarse de los recursos que había en ella, es decir, cuando se definen los límites de la *polis* (ANTONACCIO, 1994, 99) y también por la propia definición de Ártemis en el panteón griego, caracterizada como una diosa agreste y de los ritos de paso. El interés político después se justifica con la apropiación de los santuarios de estas características.

3.2. Los ritos de juventud femeninos dedicados a Ártemis.

La presencia de mujeres en sucesos de las guerras mesenias refleja la importancia de la figura femenina en el momento de la fundación y configuración de la polis lacedemonia. Fuentes tardías llegan incluso a mostrar a las espartanas defendiendo la ciudad (Lactant., *Div. Inst.*, 1,20,29-32) y el santuario de Démeter en Egila (Paus., 4,17,1) en sendos ataques de los mesenios. Estos hechos, junto al papel femenino en las causas de la fundación de Tarento y de Regio, hacen a la mujer partícipe de las leyendas etiológicas de los cultos y de la sociedad a través de la sexualidad y el ritual cívico. Las historias transmitidas por Lactancio y Pausanias son muy poco habituales porque en ellas las mujeres tienen un rol activo que no es demasiado usual en el resto de leyendas fundacionales laconias, pero también tiene un significado específico. La apropiación de una prerrogativa masculina, como la defensa de la ciudad, da lugar a la fundación de cultos de divinidades femeninas, como Afrodita Armada o Démeter, ambas, no obstante, relacionadas con un aspecto muy masculino como es la guerra. Cuando el rol de la mujer es pasivo, aunque se enmarque en un conflicto, el ritual y la divinidad mantienen el protagonismo femenino, como ocurre con los cultos de Ártemis Limnátide y Cariátide.

Los textos sobre los sucesos de Limnas y de Carias reflejan la secuencia más habitual de los ritos juveniles femeninos, o de transición a la vida adulta, cuyas características principales son la violencia sexual y la muerte simbólica (FRONTISI-DUCROUX, 1981, 40). El lugar de los santuarios también se vincula a este cambio de vida porque es un lugar lindante (POLIGNAC, 1984, 44) asociado a Ártemis, la diosa de la infancia y la juventud, aunque, como ya hemos visto, la frontera siempre está dentro de los límites geográficos e institucionales de la comunidad. Un lugar se define así porque es como lo ve la sociedad que construye esa imagen del espacio y no siempre tiene que encontrarse en un espacio agreste o montañoso sino que tiene que ver con el que actúa en el rito y el significado del mismo. El santuario de Ártemis Coritalia, cerca del Amicleo, es un buen ejemplo de esto: un culto de Ártemis donde los bebés reciben la protección de

la divinidad. Lo liminal en este caso se encuentra en la infancia del niño que se expresa en el lugar donde está el santuario, cerca de una localidad del sinecismo que, además, había sido una de las fronteras iniciales de la Esparta unificada. Los otros cultos de Ártemis en Esparta suelen estar destinados a jóvenes de mayor edad en una fase adolescente o preadolescente, salvo el culto a Ortia que se relaciona con el de Ilitía⁹⁷⁴. Durante la infancia y adolescencia el culto de Ártemis marca una situación de ambigüedad en la definición social del individuo puesto que aún no es ciudadano pero ha nacido para serlo. Es una situación de salvajismo temporal previa a la cultura de la edad adulta.

En la mayoría de las ocasiones, los rituales se demarcan en una fase de edad amplia donde no se definen las actividades rituales según las *agelai* sino con términos ambiguos como *pais* o *paidiskos*, tal y como vimos en las Jacintias. Rituales más concretos como la lucha en el Platanistas donde se enfrentaban los esfereos (*sphaireis*)⁹⁷⁵, jóvenes que iban a entrar en la efebía (MUSTI y TORELLI, 1991, 216; KENNEL, 1995, 38-40), no parecen tener una relación directa con una divinidad en concreto pero sí con héroes. Concretamente, Heracles aparece en uno de los puentes de acceso junto a Licurgo (Paus., 3,14,8). Dice Pausanias que los esfereos hacen sacrificios a una escultura antigua de Heracles (Paus., 3,14,6) que podría ser la misma que la del Platanistas u otra diferente, pero parece relacionar el *agon* con el héroe dorio por excelencia y con el legislador espartano. El hecho de que sean dos figuras muy relevantes para la identidad espartana, la extrema violencia del ritual y que sólo tengamos referencias de él en época romana parecen ser indicativos de que se creó en época tardía tomando como referencia un juego de pelota que menciona Jenofonte (*Lac. Pol.*, 9,5) y que su aspecto transicional también tiene que ver con la pretensión de que parezca extremadamente antiguo y poderosamente identitario⁹⁷⁶. También Helena, otra divinidad muy particular de Esparta, está presente en el área porque el plátano de sombra es su árbol sagrado y allí se encontraba su santuario

⁹⁷⁴ En líneas inferiores me refiero al culto de Ilitía en relación con Ortia.

⁹⁷⁵ Vid. capítulo “Helena y las Leucípides” en este bloque para la relación de este lugar con los otros santuarios o *heroa* en torno a él.

⁹⁷⁶ Cartledge y Spawforth consideran que es una evolución del combate original en época helenístico-romana (1989, 207), quizás influido por otro juego de pelota que aparece atestiguado por Jenofonte (Xen., *Lac. Pol.*, 9,5) pero que no parece violento y ni siquiera se menciona la existencia de un lugar específico dedicado a ello. Otros autores consideran que la excesiva violencia también es tardía (KENNEL, 1995, 55-59; HODKINSON, 2006, 140), como otros rituales que se vuelven más violentos en esta época (*diamastigosis*). Es muy probable que el combate ritualizado no existiera tampoco en épocas anteriores, aunque sí la lucha en el gimnasio o en otros ámbitos (Xen., *Lac. Pol.*, 4,6; 9,5).

desde épocas mucho más antiguas que el juego de los esfereos. Con esto quiero decir que el área ya anteriormente tenía que ver con cultos de juventud.

No es raro que ciertos ritos de juventud tengan que ver con héroes. Ya hemos visto las Jacintias. Lo llamativo es que se ha planteado que cada fase de edad de las que analizamos en su momento esté asociada a un ritual concreto. Es difícil defender esta hipótesis dados los cambios que sufrieron los distintos ritos y grupos de edad⁹⁷⁷ y, sobre todo, porque las únicas referencias en las que un ritual está asociado a una edad muy concreta son las que mencionan a los esfereos. Esto no significa que en ningún momento se estableciera la relación entre grupos de edad y rituales, significa que no tenemos suficiente información como para probarlo y es preferible dejar abierta la posibilidad de que los rituales de juventud no estuvieran tan vinculados a fases de edad sino a la juventud o a la infancia entendidas como una generación (LUPI, 2000, 13). La famosa Estela de Damonón (*IG V, 1,213*) demuestra que la relación entre los festivales agonísticos de Lacedemonia no está condicionada por la obligatoria participación en los mismos. Los festivales que se mencionan no están asociados a los ritos de transición sino al prestigio de las festividades y a la unidad religiosa y étnica de Laconia (NAFISSI, 2013, 149-150) ligados al crecimiento de la reputación cívica de Damonón y su hijo Enimacrátidas. Cuando se mencionan *agones* de *paides* se hace para remarcar la continuidad de la fortaleza física de Damonón y su hijo desde que eran pequeños, no porque fuera obligatoria la participación cuando eran niños. De hecho, en ningún momento se hace referencia a edades más concretas.

En este sentido, teniendo en cuenta lo difícil que es adscribir una fase de edad específica a las muchachas, es preferible entender los ritos de Ártemis en conjunto a no ser que tengamos referencias que permitan relacionarlo con un momento biológico más concreto y que, habitualmente, indique un periodo importante de la vida, como la menarquia. En cualquier otro caso sólo podemos definirlos como “prematrimoniales”, lo que deja abierto un espacio temporal de cinco o seis años desde los 11-14 del inicio de la menarquia⁹⁷⁸ hasta los 18-20 de la edad del matrimonio (Xen., *Lac. Pol.*, 1,6; Plut., *Lyc.*, 15,3).

⁹⁷⁷ Vid. capítulo “Grupos de edad” en bloque IV.

⁹⁷⁸ Para la edad de la menarquia en las fuentes griegas *vid.* Amundsen y Diers (1969, 125-132).

Para el caso ateniense Montepaone (1999, 28-29) y Marinatos propusieron un modelo de fases de edad basado en el texto de Aristófanes (*Lys.*, 641ss) que se ha interpretado como la secuencia de los ritos prematrimoniales dividida en tres fases: *arreforias* a los siete años, *aletris* a los diez y *arkteia* como última fase. Marinatos dice que la *arkteia* sería un paso específico dentro de esa transición en fases (MARINATOS, 2002, 30, 33-35) y que deberíamos situarlo en el momento inmediatamente anterior al matrimonio, es decir, entre 11 y 15 años (MARINATOS, 2002, 38), edad que también aceptaba Bodson, aunque creía que había sido elevada en algún momento (1986, 301). Dowden considera que es en ese momento en el que se encuentran justo en la transición a la adolescencia y las *arrephoroi* y las osas de Brauron se solapan porque en origen habían sido ritos propios de comunidades diferentes (DOWDEN, 1989, 29-30). En comparación con Esparta, aunque el rito de transición pudiera tener un sentido similar (la preparación para el matrimonio), hay al menos dos aspectos que no encajan: por un lado, la fecha del matrimonio, que en Esparta se retrasa hasta la madurez (Plut., *Lyc.*, 15,3) y, por otro lado, el carácter restrictivo que se ha ido planteando para los ritos femeninos áticos, especialmente para la *arkteia*, donde no pueden entrar los varones, a pesar de que el rito sea cívico (MONTEPAONE, 1999, 19; FARAONE, 2003, 57) frente a los ritos comunitarios lacedemonios donde la presencia de los ciudadanos parecía normal, salvo en el rito de Dioniso en Briseas⁹⁷⁹.

Estos datos, unidos a la discusión de los ritos femeninos áticos, limitan una perspectiva comparativa, aunque no la rechazan. Los ritos asociados a cada polis muestran que no hay uniformidad de los cultos en toda Grecia sino que se adaptan a las necesidades sociales de cada comunidad, aunque podamos categorizarlos a todos como ritos de introducción a la vida adulta por sus similitudes (GRAF, 2003, 9-10). Es cierto, como dice Magdalena Zunino, que las versiones sobre el suceso de Limnas, desde un punto de simbólico vinculado al ritual, no son contradictorias porque ambas transmiten elementos tradicionales de los ritos de transición a la vida adulta (1997, 51) como el travestismo o la violencia sexual, aspectos que tienen en común con otros rituales exteriores a Esparta.

En la versión mesenia del suceso se hace hincapié en que fueron los espartanos los que se disfrazaron de muchachas para atacar a los mesenios en el santuario. Si lo

⁹⁷⁹ Vid. el capítulo dedicado a Dioniso donde me refiero a estos asuntos y también en el de las Jacintias y la exposición de las jóvenes en los ritos cívicos.

entendemos desde un planteamiento ideológico es una estratagema ilícita que deslegitima la actitud de los espartanos. Si lo vemos como un elemento del ritual, es una forma de explicar la ambigüedad que envuelve el rito de travestismo (POLIGNAC, 1984, 67). El protagonismo masculino del travestismo en la historia de Limnas no es una prueba de que hubiera ritos masculinos de transición en ese santuario sino de que el templo estaba vinculado a la juventud, aunque tampoco habría que descartar la posibilidad de un culto de jóvenes varones si tenemos en cuenta la relación de Limnas con el culto de Ortia.

En cualquier caso, el travestismo hay que entenderlo en la ambigüedad que envuelve todo el contexto: los jóvenes que se travisten seguramente se encuentran también en torno a la misma edad o, como mucho, la edad de la efebía. Pausanias especifica que Teleclo había elegido a los jóvenes sin barba para poder disfrazarlos de muchachas porque el hecho de no tener barba los feminiza.

En la historia no sólo el travestismo indica la juventud de los atacantes sino también la forma de proceder de los espartanos, fuera de los límites cívicos de la guerra organizada, mediante un ataque sorpresa que recuerda a lo que más tarde será la *crypteia*. Sólo los jóvenes, que aún no se encontraban en edad de participar en la guerra, estaban legitimados para atacar a los mesenios sin que toda la comunidad fuera castigada por la imprecisión de su estatus cívico y sexual. Los mesenios, sin embargo, por violar a las muchachas sí merecían ser castigados por la diosa porque se encontraban ya fuera de su amparo.

Igual que en la leyenda del rito femenino de Ártemis Limnátide el travestismo lo protagonizan los varones jóvenes, está presente también en el rito matrimonial espartano pero desempeñado por las muchachas. Según Plutarco, la novia se vestía de hombre y se rapaba la cabeza (Plut., *Lyc.* 15,4-8) en una dramatización de la adopción del rol sexual contrario previo al matrimonio. Algunos autores han entendido estos ritos como la toma de posición temporal del rol opuesto (CALAME, 1977, 1, 258-259; DELCOURT, 1983, 91-92; MOLINA MUÑOZ, 2015, 41-42). Otros opinaban que era un ritual de engaño a las potencias maléficas (JEANMAIRE, 1939, 352) y otros afirmaban que los ritos de travestismo están asociados al llamamiento a la fertilidad (DELCOURT, 1983, 97; VALDÉS GUÍA, 2016, 11). También se ha visto como una necesidad de cambio que es lo que supone el rito de paso, una transformación del iniciado en una nueva persona (LINCOLN, 1981, 97). Pero si lo vemos en un contexto donde el cambio no es efectivo no hay razones para entenderlo como un cambio radical, sino como una situación de

ambigüedad temporal propia del rito porque el travestismo es un disfraz que muestra dos identidades: la de la persona y la de la apariencia, como las máscaras. Los vasos áticos donde aparecen danzantes travestidos (DELAVAUD-ROUX, 1995, 100-109) evidencian precisamente una situación de identidad híbrida o doble. Los hombres aparecen barbados pero vistiendo un vestido femenino. Se afirman claramente los signos de las dos identidades a la vez, como ocurre también con Dioniso que aparece en muchas ocasiones con el vestido femenino a la vez que lleva barba, Afrodito en Atenas y Chipre (Macr., *Sat.*, 3,8,2; Paus., 1,19,2; Theoph., *Char.*, 16,10) o se le describe como un dios afeminado, como en las *Ranas* de Aristófanes.

Los mitos de Dioniso y Aquiles donde ambas figuras aparecen travestidas, parecen simbolizar la búsqueda de la seguridad del niño en el ámbito femenino y tienen, para Graf (1985, 405-406) y otros, connotación “iniciática”. Ocurre también con el mito de Leucipo que, habiendo nacido niña se había convertido en hombre finalmente por su crianza (BREMMER, 1999b, 191). En el caso de Leucipo el cambio biológico se da después de que haya una transformación de la apariencia. En el mito de Aquiles el rechazo a las ropas femeninas saca a la luz toda la masculinidad del héroe (SLATER, 1992, 288) que estaba distorsionada pero existía. El ritual de travestismo en cualquier comunidad lo que hace es evidenciar la masculinidad de lo que ya estaba prefigurado biológicamente (BREMMER, 1999b, 191) y también la feminidad cuando las protagonistas del rito son mujeres. Dioniso, sin embargo, sigue usando un vestido femenino⁹⁸⁰, manteniendo su ambigüedad sexual representativa de la juventud (SEGAL, 1982, 159-161) femenina y masculina (FRASCA, 1988, 103-104) y del rechazo temporal a la norma social (VERNANT, 1985, 47-48; HENRICHS, 1993, 13).

De esta manera, Dioniso, junto a Ártemis, está presente en el momento del cambio, en la salida de los jóvenes de la indefinición sexual para adoptar el rol de género definitivo. El travestismo es el paso previo que permite la definición del rol de los individuos, como ocurre en el matrimonio espartano en el que la que se traviste es la muchacha, o en el rito de Ártemis Limnátide en el que los que se travisten son hombres, o en el mito de Aquiles. Una vez se produce el cambio a través de la relación sexual la joven deja de estar junto a Ártemis para estar bajo la protección completa de Dioniso. Por

⁹⁸⁰ Seaford (2001, 180) considera que la imagen de Dioniso con vestido femenino viene de las mujeres que le rinden culto mientras que Schlesier (1997, 653) conecta esta representación con la preeminencia de las mujeres en las representaciones de Dioniso. Aunque no aparezca con el vestido, es muy habitual que las fuentes lo describan como una figura feminizada (BREMMER, 1999b, 184-185).

tanto, Dioniso es una divinidad del matrimonio y del cambio, tanto para hombres como para mujeres, aunque para las mujeres el momento es mucho más relevante porque la sexualidad define su género (MIRÓN PÉREZ, 2005, 85-86). De esta manera, una vez las espartanas mantienen relaciones sexuales con sus maridos se quitan la “máscara” y se convierten en la oposición completa al varón abandonando la ambigüedad propia de la adolescencia. Los jóvenes espartanos de Limnas no llegan a adquirir su estatus definitivo porque los mesenios los matan, haciendo que se fosilice el estatus ambiguo con su muerte, como ocurrió con Jacinto en el mito.

El corte de pelo ritual también se relaciona con el travestismo pero el caso espartano es especialmente llamativo porque, frente a otros lugares, los niños y los jóvenes varones llevan el cabello corto hasta los 20 años cuando ingresan en el cuerpo ciudadano y se lo dejan crecer⁹⁸¹ junto con la barba, frente a otros lugares donde se lo cortan al llegar a la madurez o en momentos de ofrendas concretas (la mayoría de las veces privadas) a dioses o héroes (LEITAO, 2003, 116-117, 119). De hecho, el pelo largo es el distintivo de los ciudadanos espartanos (Plut., *Lyc.*, 22,1) cuyo fin es, según Jenofonte, provocar terror en el enemigo (Xen., *Lac. Pol.*, 11,3) en clara asociación con la virilidad (LEITAO, 2003, 119). Las espartanas, sin embargo, hacen lo contrario, llevan el cabello largo y al casarse se lo rapan, según Vernant (1991, 120) para extirpar cualquier elemento masculino a través de la ceremonia matrimonial y también para hacer efectivo el cambio de estatus de la mujer (LEVINE, 1995, 85). Quizás haya que ver las ofrendas de ornamentos del pelo en el santuario de Ortia en este momento preciso (LANGDON, 2007, 184), aunque no tenemos otra referencia que lo confirme.

Si bien es verdad que las ceremonias de corte del pelo, o en las que se deja crecer, no siempre están asociadas con momentos de cambio de etapas de la vida, en el caso de Esparta sí lo están. El matrimonio o el fin de la educación implican una transformación bien visible en la apariencia física vinculada también a un desvestido ritual. Es decir, llevar un traje asociado al rol contrario implica también quitarse ese mismo traje y cambiar de situación, como en el caso de la *Ekdusia* de Festo, donde los jóvenes comparten un juramento de ciudadanía y se quitan los vestidos mostrando el cuerpo masculino desnudo (LEITAO, 1995, 130-163; 2003, 121). También ocurría así con el vestido de los niños espartanos que tenía que durarles un año, ya fuera invierno o verano

⁹⁸¹ En recuerdo a lo ocurrido en la Batalla de los Campeones (FRANCHI, 2008, 63).

(Xen., *Lac. Pol.*, 2,4; Plut., *Lyc.*, 16,12) y que desechaban una vez adquirían el estatus adulto pasando a vestir la capa roja⁹⁸². En el matrimonio espartano el punto clave es el momento en el que el marido desnuda a su esposa y mantiene relaciones con ella dándole el rol femenino que va a tener el resto de su vida.

Aparte del travestismo, otro elemento que es común en los cultos de Ártemis Cariátide y Limnátide es la violencia sexual. La versión espartana del suceso de Limnas cuenta que los mesenios raptaron a las muchachas que realizaban una serie de ritos y las violaron. Brelich lo interpretó como la muerte ritual de las adolescentes para renacer en la vida sexual (BRELICH, 1969, 165) en forma de cambio brusco a una vida nueva con valores y funciones diferentes en la sociedad (RIES, 1986, 27). El sacrificio de Ifigenia se interpreta generalmente como paradigma de la iniciación femenina relacionado con el cambio de la vida ya que su muerte supone la introducción de la muchacha al servicio religioso de Ártemis. Se considera una muerte ritual para renacer en una vida distinta (HENRICHS, 1981, 202; DOWDEN, 1989, 36; GRAF, 2003, 17) que no es la habitual, no pasa a ser *gyne*; de hecho, Ifigenia no llega a morir sino que es trasladada a otro lugar (*Cypr.*, fr. 1B)⁹⁸³ (GIUMAN, 1999, 167-168) y al no estar acompañada esa muerte de sexualidad queda como una muchacha para el resto de su vida (GIUMAN, 1999, 175; VALDÉS GUÍA, 2016, 10). La muerte ritual es un sacrificio que hace el padre, lo que implica que hay permiso por parte del *kyrios* para que ella se consagre a la diosa y rechace el destino habitual de las mujeres.

Otro ejemplo más explícito y directamente vinculado al matrimonio es el rapto de Perséfone por Hades⁹⁸⁴ que aparece representado en el trono del Amicleo (PETTERSON, 1992, 39). El dios de los muertos separa a su amada de la vida asexual junto a su madre para llevarla a una vida reproductiva con el permiso de su padre, para ello la muchacha pasa por la muerte que coincide con el rapto y el traslado al reino de los muertos.

El matrimonio espartano también tiene en su simbología la violencia sexual que aparece en ambos relatos sobre lo ocurrido en Limnas, en el intento de violación de Carias, en las nupcias de los Dióscuros con las Leucípides y en el rapto de Helena. La

⁹⁸² Vernant considera que con el vestido se relacionan los niños con los hilotas (1991, 232-233).

⁹⁸³ Para un análisis detallado sobre las distintas versiones del mito de Ifigenia *vid.* Henrichs (1981, 198-208).

⁹⁸⁴ Aparece en numerosas fuentes, entre otras: *Hom.*, *Hymn Dem.*; *Hes.*, *Theog.*, 912ss; *Diod. Sic.*, 5,2,3-5,5,1; *Hymn. Orph.*, 18; 41; *Apol.*, *Bibl.*, 1,5,1-3; *Str.*, 6,1,5; *Paus.*, 2,24,4.

ceremonia matrimonial incluía el rapto de la novia⁹⁸⁵, la imposición “violenta” del varón sobre la mujer en la que la sangre producida por la nueva esposa es en sí misma un sacrificio (BURKERT, 2013, 109-110). El novio la llevaba a su casa, la despojaba del vestido de hombre que le habían puesto y la “forzaba” (Hdt., 6,65,2; Plut., *Lyc.*, 15,4,8).

Aunque fuera un ritual en la forma de rapto esto no significa que previamente no hubiera habido ningún tipo de contrato matrimonial. Las fuentes mencionan la cesión de la esposa (Eur., *Andr.*, 987-988; Arist., *Pol.*, 1270a15; Xen., *Lac Pol.*, 9,5). Es más, sabemos que en la Esparta del siglo VI a.C. el matrimonio fue tan importante para los pactos de *xenia* como en cualquier otra comunidad (JEFFERY y CARTLEDGE, 1982, 253-254; RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 123). Quizás la diferencia principal respecto a otras comunidades era que la mujer podía disponer de su dote⁹⁸⁶ o herencia (Eur., *Andr.*, 147-53, 940; Plut., *Ages.*, 4,1; Arist., *Pol.*, 1270a15; Paus., 3,8,1; 6,1,6; SCHAPS, 1979, 6; KUNSTLER, 1987, 41; HODKINSON, 2001, 79-121) y no el marido, como en Atenas.

En las leyendas, como en el ritual, la imposición violenta sobre la mujer es un acto de poder que legitima la apropiación de la misma, siempre y cuando exista un pacto entre el marido y el padre. En la violación de Limnas no existe este pacto y las muchachas acaban suicidándose (Jer., *Adv. Iov.*, 1,41) en un acto que no es negativo puesto que es la única manera establecida para huir del rapto (KING, 1983, 119).

El culto de Ártemis Cariátide también presenta una serie de características vinculadas con la iniciación femenina y la violencia sexual. De hecho, como hemos planteado anteriormente, la tradición sobre el intento de violación de las espartanas en la Segunda Guerra Mesenia también tiene paralelismos con el suceso de Limnas. Seguramente, la reconstrucción histórica de lo ocurrido en Carias también debamos relacionarla con el intento de explicar el sentido del ritual.

Ambas tradiciones tienen en común la violencia sexual por parte de los mesenios en un santuario de frontera. La diferencia principal es que en este caso no hay violación, se queda en un intento. En este detalle la leyenda de Carias se asemeja más al rapto de Helena por Teseo (Plut., *Thes.*, 31; Apol., *Epit.*, 1,23; Diod. Sic., 4,63,1) que al suceso de

⁹⁸⁵ Se entiende generalmente que la forma de rapto es exclusivamente simbólica (DEN BOER, 1954, 215; BOGINO, 1991: 225; PERENTIDIS, 2006: 148).

⁹⁸⁶ Existe una supuesta prohibición de las dotes que se atribuye a Licurgo pero parece tardía, aunque es posible que entre las reformas del siglo VI a.C. hubiera algún tipo de medida similar para frenar los matrimonios exteriores y las relaciones entre las élites interiores (RODRÍGUEZ ALCOCER, 2017b, 133-136).

Limnas. Helena no llega a perder la virginidad porque Teseo quiere esperar a que tenga la edad apropiada mientras que en el caso de Carias el que no lo permite es Aristómenes con el fin de evitar otro acto impío similar al de Limnas. El contexto en el que se encuentran las muchachas de Carias y Helena también es similar: en el momento del rapto Helena está danzando en el santuario de Ortia y las muchachas de Carias hacen lo mismo en el santuario de Ártemis.

Hay otra leyenda etiológica que tiene una estructura similar. Pausanias (3,18,4) cuenta que el espartano Cnageo robó una estatua de Ártemis en Creta y con ella se trajo a la sacerdotisa virgen que la cuidaba, fundando así el culto de Ártemis *Knagia*. También tenemos constancia en Tegea de un culto dedicado a Ártemis *Knakeatis*, probablemente asociado a una leyenda de rapto similar. En aquel lugar Pausanias vio una estatua de la diosa como si estuviera corriendo delante del templo (Paus., 8,53,11). De nuevo Ártemis aparece en un rito donde hay un rapto sin violación en una relación directa con otro culto de Tegea.

Todas estas figuras se encuentran bajo la protección de una divinidad de la juventud y en un contexto ritual. La danza es un momento clave del acto, especialmente peligroso porque exponen su cuerpo a la visión de todos los que puedan estar presentes y es justo en ese preciso instante cuando Teseo y los mesenios raptan a las jóvenes. El momento en el que su belleza y atractivo se hace más patente, como vimos en los partenios.

Ártemis Cariátide y Ortia no parecen ser la misma divinidad con el mismo epíteto pero parece existir un significado similar en ambos rituales y en el significado de las dos diosas. Frente al caso de Ártemis Limnátide/Ortia del que tenemos datos epigráficos que vinculan directamente a las dos diosas, de Ártemis Cariátide lo único que tenemos es una pequeña referencia de Píndaro que habla de la presencia de Ártemis en Arcadia trayendo la cierva consagrada por la ninfa Taigete a *Orthosia* (Pind., *Ol.*, 3, 26ss). Píndaro hace que la Ártemis de Arcadia asuma características de Ortia, es decir, hace que las dos divinidades se identifiquen.

Es probable que el de santuario y el rito de Carias se creara siguiendo los paradigmas de los otros dos cultos espartanos con el fin de establecer una relación centro-frontera similar al existente entre Ártemis Limnátide y Ortia. El lugar, vinculado con otros cultos arcadios y con Tegea en distintos momentos de su historia, seguramente también

determinó ciertas características específicas de la divinidad haciéndola diferente a Limnátide/Ortia. Hay otros indicios que parecen establecer también una relación entre Ártemis Cariátide y Ortia como, por ejemplo, las características de la danza y la relación de la diosa con Dioniso.

Respecto a las danzas corales, debemos encuadrarlas en el contexto de la educación que hemos ido viendo, en un ámbito ritual pero también oral e ideológico. Tenemos referencias que hablan de coros en el santuario de Ártemis Cariátide pero no en el de Limnas. Pausanias (3,10,7) cita dos tipos de danza en el santuario, una coral bailada por muchachas y otra tradicional. Luciano (*Salt.*, 10) apunta que la enseñaron los Dióscuros a los espartanos pero no dice si podían bailarla también los varones.

No sabemos cuál de los dos tipos es a la que se refiere Luciano y también es difícil asegurar que hubiera dos danzas asociadas al santuario porque las fuentes no dicen nada más. Séchan decía que la danza cariátide era calmada, lo que permitía la combinación entre canto y danza (1930, 123-124), pero Ateneo cita la obra de Pratinas de Fliunte llamada *Dymainai* o *Karyatides* (9,392f) relacionando el culto de Dioniso con el de Ártemis Cariátide mediante el nombre de las participantes del culto (ARRIGONI, 1985, 78). Si las danzas que cita Ateneo son las mismas y existe una relación entre Dioniso Colonatas y Ártemis Cariátide, Séchan estaba equivocado y las danzas probablemente tenían un carácter orgiástico y un ritmo más animado que, por otra parte, tampoco era ninguna novedad en Esparta⁹⁸⁷.

Tampoco es rara la relación entre Dioniso y Ártemis en Esparta⁹⁸⁸. El culto de Ártemis Coritalia incluía una danza llevada a cabo por las *korythalistriai* que Nilsson interpretaba como las niñas de los muchachos espartanos. La danza parecía tener un carácter orgiástico similar a las báquicas con el objetivo de buscar la fertilidad de los hombres (NILSSON, 1995, 184; PARKER, 1989, 151) aunque Calame lo interpreta como una danza que favorecía el crecimiento y la fuerza de los jóvenes espartanos (CALAME,

⁹⁸⁷ En la iconografía cerámica los *komoi* son relativamente habituales y es muy posible que las cerámicas donde se representan a Sátiros estuvieran destinadas al mercado local (DELAHAYE, 2016, 77).

⁹⁸⁸ Fuera de Esparta tampoco es un caso excepcional. Existe en Patras un culto de Dioniso *Aisymnetes* y otro de Ártemis *Triklaria* en el santuario de Ártemis donde había una estatua de Dioniso (LLOYD-JONES, 1983, 96). El culto de ambos dioses conmemora el sinecismo de la ciudad con la presencia de imágenes de Dioniso llamadas, las *komai* originarias de la ciudad y el momento del nacimiento de la ciudad en la figura de Ártemis y los cultos juveniles. En ambos cultos, el rito y las leyendas asociadas a él tienen que ver con la construcción de la memoria y la perpetuación de la misma (SOLIMA, 2013, 56-57). También en Lusos, en Arcadia, en relación con el carácter selvático de ambos (CASADIO, 1994, 102). *Vid.* figs. 47 y 48 sobre la localización de los santuarios de Ártemis y Dioniso.

1, 1977, p. 301). Asimismo, en Esparta (*IG* V,1, 223-226), en los santuarios de Ártemis Limnátide, Isoria⁹⁸⁹-Limnaia (Strab., 8,4,9; Paus., 3,14,2) y Dereátide (literalmente, de la montaña) se han encontrado tambores y címbalos como ofrendas (CALAME, 1977, 1, 257; BRULOTTE, 1994, 187; SOLIMA, 2011, 183; KOURSOU MIS, 2014, 196-197). Este último santuario también está situado en el Taigeto (Paus. 3,20,7), como el de Limnas y el de Dioniso Briseas, y parece tener también un significado muy parecido a los de Limnas y Carias por la localización y el tipo de culto. En él había danzas dedicadas a Ártemis, llamadas *καλαβοΐδια*, con un carácter orgiástico muy marcado (Hesych., s.v. *καλαβοΐδια*; Phot., s.v. *καλλαβίδες*; Pind., *Ol.*, 3, 26ss), como también en otros santuarios de Ártemis en Elis (Paus., 6,22,1) o Siracusa (Athen., 14,629e).

Además de las características de los elementos simbólicos de las leyendas, Burkert observa características comunes en las ofrendas de los cultos de Ártemis y Dioniso, como los signos fálicos y las máscaras (BURKERT, 1985a, 223). También se pueden ver en este sentido las cerámicas de *komos* encontradas en el santuario de Ortia (SMITH, 1998, 77) y los danzantes en plomo encontrados en el santuario de Ortia (FIG. 37). Las famosas máscaras del santuario de Ortia (FIGS. 39, 40, 41, 42), presentes en los depósitos del siglo VII a.C. (MAZET, 2016, 27) también están asociadas a la transición y la ambigüedad del momento previo a la ciudadanía. La temática de las mismas va desde hombres adultos hasta sátiros o figuras grotescas y cambian con el tiempo (VERNANT, 2000, 160; ROSENBERG, 2015, 257), probablemente por cambios en la concepción del culto o de los participantes en el mismo. Jane Burr Carter ha dividido las del santuario de Ortia en cuatro grupos: grotescas, sátiros, gorgonas y héroes (CARTER, 1987, 357). Los sátiros pertenecen al séquito de Dioniso normalmente pero están presentes en Esparta separados de él (DELAHAYE, 2016, 75), aunque las connotaciones groseras y obscenas se mantienen. Las demás figuras también se asocian a la alteridad del mundo ciudadano. Cerca de Carias (en el área de Hagios Petros) también aparecieron varios fragmentos arcaicos de terracotas representando gorgonas (STIBBE, 1991, 8). La misma zona se ha relacionado con un culto de Ártemis (BRULOTTE, 1994, 177).

Vernant consideró las máscaras como la oposición al estatus de los jóvenes espartanos por la representación de los ciudadanos, a los ancianos y a las mujeres

⁹⁸⁹ También hay otro situado en Teutrone, cerca del Cabo Maleatas (antiguo Cabo Ténaro) (Paus., 3,25,4; *IG* V,1,1219). El epígrafe no menciona a Ártemis pero la iconografía muestra antorchas, un perro, y una cabra que parecen remitir a un culto de Ártemis pero es dudoso, así como su iconografía, que la autora de la publicación data entre los siglos II a.C. y II d.C. (PEPPA-DELMOUZOU, 1974, 303-307).

(VERNANT, 1984, 14). Esta perspectiva se ajustaba mal a las formas características de la Gorgona y los sátiros, situados al margen de lo ciudadano. Las formas de las imágenes, y la propia concepción de la máscara como objeto que diferencia y separa temporalmente al portador del grupo social a la vez que marca el estatus previo (OGIBENIN, 2009,3), remiten mejor a la representación de la ambigüedad de los jóvenes⁹⁹⁰. En ellas no se encarna tanto la oposición de lo que es el joven sino aspectos que de alguna manera conforman su estatus presente y su estatus futuro. Están representadas tanto la identidad simbolizada por la propia máscara⁹⁹¹ como la identidad real que está bajo ella (HENRICHS, 1993, 37; DETIENNE, 2003, 31; OGIBENIN, 2009, 5), como planteamos ya al analizar el travestismo ritual. El héroe es el modelo de conducta a seguir y el anciano grotesco se acerca a la Gorgona y al sátiro en la sonrisa burlona del éxtasis báquico. El rostro de la Gorgona y el sátiro tienen que ver directamente con Dioniso, la *manía* y el entusiasmo, los excesos del sátiro y la violencia de la Gorgona que acerca al individuo a la muerte⁹⁹².

Las danzas imitan a animales y a los sátiros, son violentas e incluso vulgares, cómicas y licenciosas; algunas de las cuales presentan características satíricas, como la *cordax* o la *hyporchemata*, quizás vinculadas a un rito de *aischrologia*⁹⁹³ (DELAHAYE, 2016, 78) vinculado a un discurso ritual transgresor femenino en Atenas (HALLIWELL, 2000, 158; VALDÉS GUÍA, 2015, 9-25) y quizás representado en Esparta a través de la máscara femenina, o de la Gorgona o el sátiro, o incluso mediante algún tipo de danza en el santuario de Ortygia. Según Pólux (4,104) y Hesiquio (s.v. βρυδάλιχα) las danzas *baryllika* y *brydalicha* eran danzas satíricas espartanas y en la segunda de éstas se usaban máscaras, seguramente vinculadas al rito de Ortygia (DELAHAYE, 2011, 23). Las máscaras de Dioniso y Ártemis también se han interpretado con un carácter apotropaico, es decir, como protectoras que ahuyentan a los malos espíritus en el momento de la iniciación (SMARDZ, 1979, 44). En cualquier caso, todas

⁹⁹⁰ Vid. Vernant (1984; 14), Parker (1989, 152), Langdon (2007, 175) y Kennell (2013, 386) en relación con las máscaras y una fase de transgresión antes de su conversión en varones adultos. *Contra*. Carter (1987) que propone un carácter hierogámico de las máscaras y Rosenberg (2015, 259-260) que considera que representan un diálogo dramático. Vid. también capítulo sobre Dioniso y las Leucípides en este bloque.

⁹⁹¹ Gernet y Boulanger veían las máscaras como un elemento de indefinición y falta de control que en el mito se observa en la indecisión de los fieles en el momento de éxtasis al actuar como seres humanos o como animales (1970, 100).

⁹⁹² Para la relación entre la Gorgona y Dioniso en relación con el simposio y la ética aristocrática vid. Díez De Velasco (1998, 41-60) e Isler-Kerenyi (2001, 178-188).

⁹⁹³ Para la *aischrologia* como discurso transgresor del orden en ámbito ritual vid. Halliwell (1991, 295; 2000, 156) y Valdés Guía (2015, 9-25). También Halliwell (2000, 156ss) sobre esta forma de expresión ritual vinculada al origen de la comedia ática.

las hipótesis que se plantean sobre las máscaras tienen en común la transgresión y los límites de los cultos de Ártemis en Esparta y la relación de Dióniso con la ambigüedad y todas las divinidades que la representan en los distintos ritos.

Henrichs percibe una conexión entre Dioniso y Ártemis en sus supuestas preferencias por formas sacrificiales poco civilizadas, como el sacrificio humano (1981, 220). Calame relaciona las ofrendas y los cultos de Dioniso y Ártemis con la naturaleza no cultivada, con el desorden. Todo ello ocurre en un contexto en el que esas supuestas actividades tienen un sentido totalmente civilizado. Las danzas orgiásticas reflejan, según su perspectiva, el mundo desordenado anterior al momento de inclusión en el grupo ciudadano, de ahí la asociación Ártemis-Dioniso (CALAME, 1977, 1, 304), aunque Dioniso y Ártemis también pueden encarnar el orden de lo integrado en la frontera. Ambas divinidades tienen las dos perspectivas, son ordenados y desordenados a la vez y el peligro y la protección están presentes también a la vez. Cole interpreta la presencia del culto de Ártemis Cariátide como una forma de protección comunitaria. Para esta autora, Ártemis exige muchachas selectas para que realicen los rituales en el santuario de Carias y así mantener la protección divina sobre la frontera (COLE, 2004, 203). Dioniso también protege la frontera del ritual en el que está él, como las propias danzas orgiásticas donde el que puede estar en peligro es el que pasa las fronteras de lo prohibido, no el que está dentro del rito protegido por el dios.

También existe vinculación entre Dioniso y Ártemis a través de la fertilidad. La cantidad de ofrendas de Ortia como *potnia theoon*, la Gorgona, representaciones sexuales, la hoz de hierro como premio en las competiciones tardías, etc. parecen mostrar una asociación con la fertilidad (WAUGH, 2009, 165), no sabemos si por influencia oriental como plantea Carter (1987, 374; 1988, 89-98) o porque la diosa era así desde el principio, que es la hipótesis más probable, en mi opinión, por la existencia de diosas de la fertilidad y curótrofas ya en la Edad del Bronce egea. Asimismo, el carácter fértil y curótrofo de Ortia se confirma por su relación y cercanía al santuario de Ilitía (Paus., 3,17,1; PRICE, 1978, 140; GENNIMATA, 2006, 79-82) la diosa de los partos, que podía haber estado dentro del temenos de Ortia (KILIAN, 1978, 222)⁹⁹⁴. Ártemis también se representa como protectora de los partos (ROSE, 1929, 402; VERNANT, 1991, 202; LÉGER, 2015, 33-36) porque está presente en el momento concreto para proteger al niño

⁹⁹⁴ También en el Monte Ítome (THEMELIS, 2004, 147).

y también a la madre y por la sangre derramada (SERAFINI, 2013, 155). Un vaso cerámico, datado en torno al 580 a.C., con una escena de danza, encontrado en el mismo santuario de Ortia parece ser indicativo del carácter fértil de la diosa desde el principio y no sólo desde el momento en que empieza a llamarse Ártemis Ortia⁹⁹⁵. El vaso tiene representado un sátiro y Constantinidou relaciona las danzas en círculo con cultos de fertilidad vinculados a la iniciación en la que los contextualiza (1998, 24), aunque hay que tener en cuenta que no todas las danzas en círculo tiene por qué ser danzas de fertilidad.

Hasta ahora sólo hemos tratado el texto de Pausanias sobre la violación de las espartanas en el santuario de Ártemis Cariátide, sin embargo, ha llegado a nosotros el mito fundacional del culto. La historia la transmite Servio en su *Comentario sobre las Églogas de Virgilio* (8, 29) y cuenta que Dioniso se enamoró de Caria, la hija de Anfitea y del rey laconio Dion. Sus hermanas habían recibido el don de la profecía como regalo de Apolo a sus padres por haberle tratado con hospitalidad pero con la condición de que nunca traicionaran a ningún dios. Dioniso apareció en casa de Dion y fue tratado con la misma hospitalidad pero se enamoró de Caria. El dios se fue pero volvió porque Dion había construido un templo para él. Las hermanas sospechaban del amor del dios hacia Caria y la previnieron pero traicionaron de esta manera a Dioniso y actuaron en contra de las restricciones que había dado Apolo. Dioniso, finalmente, condujo a las muchachas a la locura y las transformó en roca en el Taigeto. A Caria la convirtió en un nogal. Servio dice que el mito de Caria se lo enseñó Ártemis a los espartanos y de ahí nació el culto a Ártemis Cariátide.

Este texto es la única leyenda de fundación de un santuario de Ártemis que tenemos en Esparta e incluye aspectos de los mitos que a menudo se han interpretado desde un punto de vista iniciático (JEANMAIRE, 1939; BRELICH, 1969; CALAME, 1977) porque revelan elementos comunes que servían para la comprensión de una serie de ritos característicos de la sociedad griega (DOWDEN, 1989, 4-7). En este caso concreto vemos otros elementos que, a menudo, son comunes en mitos asociados a las mujeres y en la simbología de los ritos femeninos de transición a la vida adulta: la sexualidad y la metamorfosis. A ello se suma el protagonismo de Dioniso al que ya

⁹⁹⁵ Todas las inscripciones en las que la diosa aparece asociada a Ártemis son de época flavia, aunque está claro que debió considerarse como Ártemis en momentos anteriores si tenemos en cuenta la relación con la de Limnas y la de Carias.

habíamos mencionado en otros ritos similares por los aspectos báquicos de las ofrendas de Ortia y de los *nocturna sacra* de las Jacintias. Fuera de Esparta también está presente en ritos dedicados a otras divinidades, como las Tesmoforias o las Adonias, donde hay una salida temporal del rol femenino habitual (BREMNER, 1984, 276).

En este caso no es como los sucesos de las Guerras Mesenias porque la negativa de mantener relaciones sexuales no viene de la protagonista, sino de sus hermanas y la sexualidad viene dada por una divinidad asociada al matrimonio pero también a la ambigüedad distintiva de la adolescencia. Las hermanas de Caria representan una fuerza que rechaza al dios⁹⁹⁶ impidiendo a la muchacha llegar al fin último de toda mujer, el matrimonio, el parto y la crianza, por eso acaban siendo piedras, seres inertes e infértiles. Caria, sin embargo, se convierte en un nogal, un árbol que da fruto, por tanto, un ser fértil, lo que confirma su aceptación del dios. Tampoco hay muerte ritual, sino una metamorfosis que indica un cambio aportado por el dios, que participa proporcionando fertilidad a las mujeres.

No es una coincidencia que se elijan árboles para este tipo de metamorfosis, al igual que no es una casualidad que se relacionen ciertas plantas con divinidades o héroes⁹⁹⁷ como ocurre en la propia Esparta con Helena que se asocia al plátano de sombra (*Platanus hispanica*) (Theo., *Idyll.*, 18, 45-48), Jacinto, Ártemis Ciparisia⁹⁹⁸ (de los cipreses; SOLIMA, 2011, 162) u Ortia, llamada Ligodesma por un arbusto (*Vitex agnus castus*).

Plantea Smardz (1979, 8) que debemos ver la relación de estos dioses con ciertas plantas como una expresión microcósmica del ciclo natural y, a partir de eso, con la fertilidad asociada a Ártemis y a Dioniso. No obstante hay que tener en cuenta una visión más particularista de cada uno de los cultos y de las plantas asociadas a ellos porque, incluso cuando muchos de ellos están vinculados a la fecundidad de una u otra manera, no siempre se perciben igual. Un ejemplo es el mito de Dafne que se metamorfosea en una planta para que Apolo no la pueda raptar, pero en este caso la planta es un abortivo (Dioscor., 4,145), una planta que evita la fertilidad femenina. Al mismo tiempo su

⁹⁹⁶ En los mitos de Dioniso es habitual que haya algún tipo de rechazo al dios. Generalmente, esta situación va seguida de la reacción del dios provocando locura, violencia, pérdida de identidad y desintegración en el individuo que lo ha rechazado (LYONS, 1989, 115; CASADIO, 1994, 54, 89).

⁹⁹⁷ Es bastante habitual que se utilicen árboles como marcadores paisajísticos de *heroa*, aunque no son exclusivos y también aparecen bosques y árboles dedicados a dioses (BIRGE, 1994, 237-238).

⁹⁹⁸ En Arcadia también se encontraba un pequeño bosque dedicado a Ártemis *Kalliste* sobre la tumba de Calisto (Paus., 8,35,8).

transformación es una metáfora del matrimonio en tanto que se produce un cambio de estatus en la mujer simbolizado por la metamorfosis (LEVINE, 1995, 85). Se encuentran la sexualidad y la infertilidad al mismo tiempo. Sabemos que esta ninfa estuvo presente en Laconia, en Hipsos, en un santuario de Ártemis Dafnea precisamente (Paus., 3,24,8).

En el caso de Helena, el plátano no parece tener nada que ver con ninguna cuestión fértil en un principio aunque la diosa sí esté asociada a la función sexual de la mujer a través de otros aspectos que veremos más adelante. El culto de Ártemis Cariátide, en cambio, sí tiene claramente connotaciones de sexualidad y fertilidad humana a través de la simbología del nogal en el mito y de la metamorfosis de Caria. El santuario no era otra cosa que un lugar donde había, al menos, un nogal (Serv., *ad Verg. Ecl.*, 8,2) y un *agalma* de la diosa (Paus., 3,10,7). Lactancio cuenta otra tradición sobre el intento de violación de Carias según el cual, las muchachas se agarraron a las ramas del árbol para huir de los mesenios (Lact., *ad Stat. Theb.*, 4,225) como suplicantes de Ártemis. El templo es el propio nogal, el centro simbólico del lugar y del significado del mito y del rito. El nogal es Caria y, por tanto, es la sexualidad existente en la heroína que también está en la nuez, un fruto que se regalaba a los novios en las bodas. La forma en la que se adquiere el fruto es un símbolo de la ruptura de la virginidad de la novia (SOLIMA, 2011, 173).

En las muchachas de la leyenda del ataque de Aristómenes la virginidad permanece intacta, aunque está latente porque el atractivo de las jóvenes se encuentra en su momento cumbre. Esta latencia es lo que vincula un mito de Dioniso con Ártemis. La cariatide parece ser un tipo de danza extática donde se potencia el atractivo de las jóvenes vinculado a la fertilidad (SOLIMA, 2011, 174), confirmado por la leyenda del rapto de las muchachas, lo que une las funciones de Dioniso y Ártemis. Pero Ártemis adquiere el papel de maestra porque es la que lo enseña a los espartanos y la que adquiere la titularidad del santuario. Es interesante el papel que asume Ártemis, como transmisora de la tradición. A través de la danza enseña la sexualidad pero no la practica, mostrando la ambigüedad del estatus de la diosa y de las muchachas que rinden culto en su santuario.

Ortia también tiene que ver con la sexualidad por la función emenagoga de la planta que en realidad no es un elemento que favorezca la fecundación sino más bien todo lo contrario ya que la planta de Ortia es un abortivo bien conocido desde la Antigüedad y también una planta que favorece la lactancia y la menstruación, prolongando el periodo infértil tras el parto (Diosc., *Mat. Med.*, 1,103; Plin., *NH*, 13,14, 24,59-62; Gal., 9; Ael., *Nat. Anim.*, 9,26). El agnocasto está presente en Esparta no sólo en su relación con

Ligodesma sino también con Asclepio *Agnitas*, una divinidad que tenía su templo junto al *dromos*⁹⁹⁹, cerca del santuario de Ilitía y Ártemis Hegemone. Asclepio tenía un *xoanon* de agnocasto (3,14,6), lo que confirma el conocimiento de los efectos farmacológicos de la planta¹⁰⁰⁰ y también establece una relación entre el paisaje del centro de Esparta y la transición a la vida adulta.

Los santuarios de Ilitía y Ártemis Hegemone, se encuentran junto al *dromos* y se complementan con el de Apolo Carneio y los Dióscuros, por tanto, hay tres santuarios que tienen mucho que ver con la iniciación de las mujeres y otros dos con la de los hombres a los que se suma el *dromos* que adquiere un significado transicional y mimético en el avance de la vida de los jóvenes¹⁰⁰¹. La asociación entre el *Vitex agnus castus* y la diosa, casi con total seguridad, tiene que ver con su uso farmacológico, lo que nos permite establecer una relación directa de la diosa con la sangre menstrual y con la mujer. También tiene mucho que ver con el nacimiento de la planta en áreas húmedas (MOTTE, 1973, 93; CALAME, 1977, 1, 262) y, por tanto, con el río como elemento de frontera (SERAFINI, 2013, 152; MAZET, 2016, 25).

En las Tesmoforias de Atenas dedicadas a Deméter el agnocasto está presente en los lechos en los que duermen las mujeres, bien relacionado con la castidad por el poder inhibitor del deseo que tiene la planta (Plin., *HN*, 24,59ss; DETIENNE, 1972, 153-154; SCARBOROUGH, 1991, 169, n. 102; RIDDLE, 1992, 61), bien como elemento simbólico de la reversión al orden establecido y de la capacidad de las mujeres de controlar su propia fertilidad¹⁰⁰² (VALDÉS GUÍA, 2015, 16, 24). En cualquier caso, tiene que ver con una sexualidad efectiva, como la granada de Perséfone, que también presenta propiedades emenagogas (RIDDLE, 1992, 25-26) a la vez que es un símbolo matrimonial y ctónico (VALDÉS GUÍA, 2015, 17, n. 26).

Frente a las Tesmoforias, en las que las protagonistas son mujeres principalmente adultas, aunque también algunas jóvenes, el culto de Ortia seguramente estaba centrado en las jóvenes aún sin casar. Esto significa que, aunque tanto en Atenas como en Esparta la castidad fuera algo deseable para las mujeres, en la *polis* de los lacedemonios se

⁹⁹⁹ Para la relación entre el *dromos* y la transición femenina *vid.* capítulo “Helena y las Leucípides” en este bloque.

¹⁰⁰⁰ También el ciprés dedicado a Ártemis Ciparisia tiene funciones médicas.

¹⁰⁰¹ *Vid.* capítulos sobre Helena y Dioniso en este bloque.

¹⁰⁰² Otras plantas, como el poleo o el pino están presentes también en las tesmoforias y tienen propiedades emenagogas similares al agnocasto, pero no tienen la capacidad de frenar el deseo (NIXON, 1995, 85-88).

protegía más en el momento anterior a las nupcias y seguramente el simbolismo del *lygos* tenía que ver con este aspecto concreto de la planta.

El rapto de Helena a una edad temprana en el contexto del culto a Ortia podría estar relacionado con el inicio de la menstruación y del periodo fértil femenino. Teniendo en cuenta también el papel de Ártemis como protectora de la juventud y de las fronteras, el agnocasto de Ortia y la sangre menstrual aparecen como elementos simbólicos del rechazo social de la sexualidad hasta que las jóvenes se casan y pasan a estar bajo la protección completa de Dioniso. La diosa de los márgenes está protegiendo el inicio de la vida fértil de las mujeres antes de que estén preparadas socialmente para adquirir su estatus definitivo, por tanto, protege la castidad femenina.

La castidad tiene implícita una sexualidad latente pero no efectiva, como veíamos en los cultos de Ártemis Cariátide y probablemente también de Ártemis Limnátide. La diferencia es que en el caso de Ortia, el mito de Helena podría estar remitiendo a algún tipo de rito coral en un momento en torno a la edad de la menarquía (CALAME, 1977, 1, 289). Tenemos constancia por el tratado *Sobre las Vírgenes* de que, en Grecia, tras el supuesto delirio de la primera menstruación, se hacían ofrendas a Ártemis, pero no sabemos en qué lugar específico. Tras esta primera menstruación hay un cambio de estatus que se percibe en Hipócrates cuando habla de *gynaikes* en relación con la menarquía (KING, 1983, 114) lo que indicaría ya un primer cambio de estatus, su preparación para el futuro matrimonio y el parto donde también está Ártemis junto a Ilitía (KING, 1983, 121). En ese instante también se usaba el agnocasto para favorecer el parto (PG, 1,75) y para la expulsión de la placenta (PG, 1,78). Esto significa que ya hay una primera conversión de la mujer con la llegada de la menarquía que indica la disposición de su cuerpo para el parto y, por tanto, para el matrimonio, aunque socialmente no deje de ser *parthenos* hasta la ceremonia matrimonial (LORAU, 1981, 241, n. 183). Ártemis, es una diosa que no sangra porque es *parthenos*, por eso aparece vinculada a la sangre menstrual y del nacimiento.

Entre las ofrendas de Ortia se encontró un oso que se ha visto como un juguete (BEVAN, 1987, 17), especialmente por la presencia de dados entre las ofrendas (KILIAN, 1978, 221), pero también hay espejos y otros elementos de ornamentación, como fíbulas, que parecen indicar otros momentos de la vida femenina. Existe la posibilidad de que estos objetos pertenecieran a embarazadas (ROSE, 1929, 409), dada la relación de Ártemis con Ilitía en Esparta (KILIAN, 1978, 219-222). A ello hay que

añadir que la virgen a la que se rinde culto hoy en día en Volimnos es protectora de las embarazadas (KOURSOU MIS, 2014, 217). Si le sumamos la disparidad de edades en la que puede llegar la menarquía a una mujer, nos dificulta la definición de un momento más concreto para organizar e interpretar un coro de muchachas.

En definitiva, las ofrendas no son indicativos claros de los momentos en los que se rinde culto a la diosa y por tanto no sirven para confirmar algún acto ritual vinculado con ritos concretos de paso. De hecho, si, como parece, hubo una ofrenda institucionalizada en el momento de la menarquía a Ortia no debió ser más que un ritual privado con un tipo de ofrenda indefinido o generalizado para varios cultos como las coronas o guirnaldas que aparecen representadas en los pequeños plomos del santuario de Ortia (FIG. 39)¹⁰⁰³ pero también en el Meneleo¹⁰⁰⁴, las estelas de piedra¹⁰⁰⁵ y el segundo partenio. No debemos olvidar que la sangre menstrual se interpreta como la sangre del sacrificio (*PG*, 1,6; 1,72; 2,113), al igual que la sangre de la pérdida de la virginidad (BURKERT, 2013, 110). Ártemis es, asimismo, la señora de los sacrificios en muchos lugares por su asimilación con la Señora de los Animales y otras divinidades que habían adquirido aspectos de ésta (LLOYD-JONES, 1983, 90), lo que podría ser indicativo de la existencia de una ofrenda a Ortia vinculada a la sangre menstrual como si fuera un sacrificio. El texto de Plutarco sobre la violación de Helena parece aunar varios elementos rituales característicos de los ritos espartanos, especialmente los juveniles, donde el culto de Ortia era conocido por su particularismo y el coro tenía una preeminencia importante y una fama más allá de las fronteras lacedemonias, como vimos cuando hablamos de la transmisión de los partenios de Alcmán. Es posible, no obstante, que hubiera un coro a Ortia e incluso a Ártemis Limnátide si tenemos en cuenta la similitud de las leyendas de Limnas y Carias.

4. Dioniso.

Aparentemente es cierto que, como dice Constantinidou (1998, 26), Dioniso no fue una divinidad cívica tan relevante como otros dioses del panteón lacedemonio si lo comparamos con la importancia que tuvo en Atenas donde recibía culto en las Dionisias

¹⁰⁰³ Wace se refiere a aros, en algunos casos preparados para que cuelgue algo (1929, 253).

¹⁰⁰⁴ La mitad de los plomos del Meneleo son guirnaldas (GILL y VICKERS, 2001, 229) que Edmunds interpreta en relación con el matrimonio, como ofrenda estandarizada (2016, 176), aunque la variedad de cultos donde aparece probablemente nos esté indicando algunos matices, quizás el deseo de que el futuro matrimonio fuera propicio, estuviera la oferente en una edad cercana al matrimonio o no.

¹⁰⁰⁵ *Vid.* capítulo siguiente donde hablamos sobre estas estelas.

urbanas y rurales, las Antesterias o las Leneas¹⁰⁰⁶. No obstante, es una divinidad que está presente de una u otra manera en festividades de profundo significado cívico también en Esparta, aunque no sea el protagonista en la mayoría de las fuentes que han llegado a nosotros y probablemente su importancia fuera cambiando a lo largo del tiempo. No debemos perder de vista la posibilidad de que tuviera un papel cívico mayor en época arcaica en relación con el simposio, dada la cantidad de cerámica para uso simpótico datada en el siglo VI a.C.¹⁰⁰⁷ y lo significativo que fue su culto en Tarento vinculado al consumo del vino (Pl., *Leg.*, 637b)¹⁰⁰⁸. No obstante, parece que la mayoría de las veces que está presente Dioniso en Esparta es en ámbitos femeninos y juveniles, a veces de manera directa en santuarios propios, como el de Briseas o el de Colone (Fig. 48), y otras veces en santuarios de otras divinidades.

En el santuario Apolo Amicleo las danzas nocturnas seguramente tenían connotaciones báquicas y en la iconografía del trono aparece representado en distintas ocasiones junto a héroes con fuerte significado étnico como Heracles o el mismo Jacinto (Paus., 3,19; 3,6, 1). A ello hay que añadir su presencia en el trono como un niño siendo llevado al Olimpo, una de las primeras representaciones del dios en esta forma (PIPILI, 1991, 146; FAUSTOFERRI, 1996, 112-113) que lo vinculan con la juventud, con Jacinto y quizás establece un nexo iconográfico con las Ticenidia en la imagen de las niñeras del dios.

Como ya planteamos, la festividad de las Ticenidia tenía como protagonistas a los bebés y a sus niñeras, las cuales interpretaban una danza que pudo haber tenido cierto carácter menádico (NILSSON, 1995, 184; PARKER, 1989, 151). Esta festividad estaba conectada con las Jacintias, a pesar de estar dedicada a Ártemis Coritalia, a través de los paralelismos entre ambos cultos, mencionados en el capítulo anterior, y por la cercanía de los dos santuarios. A estos argumentos hay que añadir la presencia iconográfica de Dioniso niño con sus nodrizas en el trono, que podría representar a Dioniso Psilax si aceptamos la otra interpretación del epíteto como un posible derivado de *psilos*, imberbe

¹⁰⁰⁶ Wide (1893, 170) y Ziehen (1927, 1520) también entendían que era un dios poco importante y con cultos orientados a los hilotas y los periecos.

¹⁰⁰⁷ Vid. sección “La Esparta aristocrática del siglo VI a.C.” del bloque IV.

¹⁰⁰⁸ Giannelli (1963, 34) relaciona la cantidad de terracotas votivas aparecidas en Tarento de Deméter, Perséfone, Dioniso e Iaco con la influencia del orfismo a partir de mediados del siglo V a.C. Para los cultos en Tarento *vid.* Lippolis *et al.* (1995).

(PICARD, 1935, 320), imagen del dios que aparece en las fuentes en diversas ocasiones vinculada a su feminidad y a su ambigüedad de género¹⁰⁰⁹.

También es significativa la existencia de varios cultos de Ino, la niñera de Dioniso después convertida en nereida, que menciona Alcman (*PMG* 50b)¹⁰¹⁰. Ino era venerada en varios lugares estratégicos de la costa Laconia como Brasias (3,24,3-4), Migonio (3,22,2), Epidauro Limera¹⁰¹¹ (3,23,8) y Alagonia (Paus., 3,26,11). Es posible que en estos santuarios costeros de Ino hubiera ritos de pubertad. Estos indicios revelan que Dioniso en Laconia tiene mucho que ver con la infancia (HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2017b, 38-39) y las divinidades asociadas a él presentan un carácter curótrofo, no sólo las heroínas sino también diosas como Ártemis, cuya relación con el dios y los jóvenes continúa en momentos posteriores a la primera infancia. De hecho ya hemos visto en varias ocasiones al dios en los cultos de Ártemis, siempre en lo relativo a la ambigüedad del género de los individuos durante la adolescencia: en el *aition* del rito de Ártemis Cariátide, en las máscaras del santuario de Ortia y probablemente en la cuestión del travestismo prematrimonial. En todas estas situaciones, y en la iconografía del Amicleo, el culto de Dioniso concierne a los niños, los jóvenes y las mujeres en edad prematrimonial. En este sentido, su presencia en la institución matrimonial también tiene que ver con el fin de la juventud y la entrada en el mundo de los adultos, aunque se discuten detalles del ritual y de las participantes en él, como veremos. Parece que esta última esfera de influencia del dios es preeminente en Esparta (PARKER, 1988, 100) frente a otras como los banquetes o el vino, quizás porque se abandona el simposio a mediados del siglo VI a.C. en favor de las *syssitia* y porque los espartanos no trabajaban directamente la tierra, con lo cual, un dios vinculado al agro en otras localidades en Esparta podría haber sido irrelevante.

En los cultos que hemos visto hasta ahora Dioniso está presente en segundo plano, pero también tiene santuarios específicos por toda Laconia donde es la divinidad central del culto. Tenemos a Dioniso Psilax en Amiclas, un festival primaveral en Gition (Paus., 3,22,2), una imagen del dios en el ágora (Paus., 3,21,8), un templo en el Monte Ilion

¹⁰⁰⁹ Dioniso imberbe: *Hom.*, *Hym.*, 7,3-4; *Eur.*, *Bacc.*, 453-59. En las fuentes iconográficas áticas a partir de la segunda mitad del siglo V a.C. (CARPENTER, 1997, 98). Como figura feminizada *vid.* Bremmer (1999b, 183-200).

¹⁰¹⁰ Probablemente también sea Ino a la que se refiere Tirteo en un fragmento (20,1-2 W) donde menciona a una niñera y a Sémele.

¹⁰¹¹ Donde también había un santuario de Ártemis Limnátide en época de Pausanias (Paus., 3,23,10) y probablemente antes vinculado a la frontera.

(Paus., 3,24,3-5), el santuario de Colone y el de Briseas. Por el interés específico de este estudio, y porque las fuentes nos han dejado más detalles de los cultos, nos vamos a centrar en estos dos últimos.

Como ya adelantamos, el santuario de Dioniso estaba en la colina de Colone situada por los topógrafos modernos al sureste de la acrópolis, junto al Eurotas (STIBBE, 1991, 1-2). Allí había un *heroon* del héroe que guió a Dioniso en Esparta, al que también rendían culto las Leucípides y las Dionisiades (Paus., 3,13,7). Las primeras eran las sacerdotisas que, además de organizar el culto de Dioniso Colonatas, tejían el *chiton* de Apolo Amicleo y dirigían el culto de las heroínas homónimas. Las segundas eran las once participantes en una carrera dedicada a Dioniso.

La correspondencia entre los cultos de Apolo y Dioniso en relación con las Jacintias, y especialmente con la procesión donde se llevaban el *chiton* de Apolo, reflejan de nuevo la intención explícita de asociar el centro de la *polis* con las áreas conquistadas con el fin de adscribir una identidad étnica a las superficies integradas en el territorio. También la existencia de la carrera dedicada al dios, vinculada con el entrenamiento habitual, podría ser indicativa en cierto modo de esta unión entre lugares simbólicos, a modo de *performance* del paso de la vida núbil a la vida adulta de mujer casada, especialmente si tenemos en cuenta que las que llevaban a cabo el rito de Briseas eran las mujeres casadas (Paus., 3,20,3).

Otro argumento que favorece una visión en este sentido es el carácter móvil de Dioniso y sus seguidores. Dice Jaccottet que “*Dionysos ne se conçoit que dans un environnement mobile, entouré d’une troupe elle-même en mouvement capable de l’accompagner dans ses périples épiphaniques*” (2003, 64). Jaccottet se está refiriendo a las danzas del cortejo de Dioniso y al movimiento en el monte de las danzantes. Bien puede interpretarse la carrera en un sentido similar (ARRIGONI, 1985, 81), aunque carrera y danza estén diferenciadas en su función cultural (FRASCA, 1988, 117).

El movimiento en ambos grupos es parte del carácter dionisiaco del rito, es la actividad que une a las danzantes o corredoras en una asociación a través de una serie de normas concretas¹⁰¹². La forma en la que se produce el movimiento distingue los dos

¹⁰¹² Como bien plantea Porres Caballero (2013b, 119): *Interesa la colocación circular del coro a la que también aluden Píndaro y Antígenes en relación con el ditirambo. No hay discusión acerca de que los coros ditirámicos se caracterizaban por su disposición circular, una colocación que implica un orden*

grupos pero tienen elementos comunes. La carrera y la danza, en Esparta, aparecen habitualmente relacionadas durante la juventud como formas de educación moral y física de origen aristocrático, lo que sitúa a las Dionisiades en un contexto necesariamente controlado, como la carrera de Helena o la danza nocturna de las Jacintias. A ello debemos sumar el supuesto origen delfico de la carrera¹⁰¹³, según la tradición que cuenta Pausanias (3,13,7) y que transmite igualmente Hesiquio (s.v. Διονυσιάδες). Como hemos visto en varias ocasiones, es relativamente habitual que se achaque la invención o la adopción de ciertas instituciones y costumbres lacedemonias a Delfos y también hay constancia de relaciones entre Olimpia y Esparta relacionadas con lo religioso y las prácticas aristocráticas. En ambos lugares, los ritos deportivos están bien definidos y tienen un mito que explica la fundación del culto, como vimos cuando hablamos de las espartanas en Olimpia.

Antes de tratar de comprender los posibles paralelos de la carrera, es necesario ver si existe alguna posibilidad de que el culto tuviera un coro asociado, como ocurre en otros ritos femeninos lacedemonios, que nos permita comparar a las Dionisiades con otras agrupaciones femeninas locales.

Si aceptamos que la carrera viene de Delfos aparentemente no parece que fuera acompañada de ningún coro porque en Delfos solo hay una competición coral dedicada a Dioniso. Tampoco hay referencias directas a coros en Colone o Briseas en Laconia, aunque sí otras tardías como el coro de Jacinto y Dioniso citado por Nono de Panópolis (*Dion.*, 19,100ss). Llama la atención que sea precisamente el coro, el ritual más comúnmente vinculado a los ritos de juventud y donde mejor se ven ciertos aspectos dionisiacos en la danza, el elemento más oscuro en los ritos dedicados a Dioniso, aunque parece haber algunas fuentes poco esclarecedoras que podrían estar indicando la existencia de algún tipo de danza.

La danza de Ártemis Cariátide sí presenta una relación directa con Dioniso y el menadismo, no sólo por el *aition* del rito sino por las bailarinas participantes. Hesiquio relacionó a un grupo de Δύμαιναι espartanas con danzantes también llamadas bacantes (Hsch., s.v. Δύμαιναι) y Ateneo citó la obra de Prátinas de Fliunte llamada *Dymainai* o

estricto (...). La composición coral denota ritmo y armonía, principios diametralmente opuestos al descontrol y la desmesura que se cree que imperan en los ritos nocturnos ofrecidos al dios (...).

¹⁰¹³ Vid. *infra* en este mismo capítulo donde hablo de estas cuestiones en el contexto de la carrera de las Dionisiades. También he mencionado en el bloque IV la estrecha relación entre Esparta y Delfos en relación con las máximas delficas y en el bloque III.

Karyatides (PMG 711 = Athen., 9,392f), que pudo incluir alguna versión de la leyenda etiológica del rito de Ártemis Cariátide. En otra parte Ateneo vuelve a citar a Prátinas (PMG 708 = Ath. 14,617b–f) refiriéndose a un coro dionisiaco donde se incluye una queja por la aparición de nuevos ritmos y una alabanza de la danza tradicional que pudo estar relacionado de alguna manera con el culto dionisiaco en Esparta (STEINER, 2011, 306). El concepto de Prátinas también se asemeja al nombre de una de las tribus espartanas, *Dymanes*, que podría tener algo que ver con la formación de algunos coros espartanos desde un punto de vista organizativo; aunque la única prueba que podría indicar algo similar es el término *Pitanatides*, derivado de Pitane, otra de las tribus espartanas (CALAME, 1977, 1, 275).

En el fragmento de Alcmán sobre las Jacintias, las Dimenas (PMG 10b) aparecen abriendo la danza en la entrada del canto protagonizado por Hagesidamo. En ese momento, Alcmán está describiendo un rito donde el corego es varón pero parte de las participantes son mujeres. Podría estar indicando la existencia de un coro mixto pero, habiendo visto el texto citado por Eurípides en una obra dedicada a las Jacintias, lo más probable es que el texto reseñe dos coros distintos. El proemio del canto lo inicia una muchacha en la madrugada, escuchando el canto del ruiseñor en Amiclas (PMG 10a), lo que seguramente indique, aparte de cierta asociación con la muerte, la posibilidad de que Alcmán remita al final del rito nocturno femenino que continuaba con los coros de *paides* y *neaniskoi* y el inicio de la celebración gozosa.

La presencia de Arión, el inventor del ditirambo¹⁰¹⁴, en el festival de Apolo Carneio (Helánico, *FGrHist*, 4 F 86), relacionada con la representación de Dioniso en la Crátera de Ceglie en el contexto de las Carneas de Tarento, es otro indicativo de la relación de Dioniso con Apolo en Esparta (CECCARELLI y MILANEZI, 2007, 199; D’ALESSIO, 2013, 123) y posiblemente de la presencia de cantos corales en ritos vinculados directa o indirectamente a Dioniso¹⁰¹⁵.

Igualmente, el fragmento en el que Alcmán menciona a las Tíades (PMG 63) junto a las Náyades y las Lámpades, podría estar remitiendo a lo mismo por la nocturnidad en

¹⁰¹⁴ Según la Suda (s.v. *Ἀρίων*), discípulo de Alcmán.

¹⁰¹⁵ Con esto no quiero decir que necesariamente tenga que estar dedicado el ditirambo a Dioniso, pero sí va ligado a aspectos dionisiacos aunque esté dedicado a otras divinidades.

la que incide el último de los nombres¹⁰¹⁶ aunque es mucho más aventurado afirmarlo con los escasos versos que conservamos.

En otros dos fragmentos (*PMG* 4; *PMG* 5 I) también se menciona a las Dimenas siempre en un contexto coral donde priman las referencias a la belleza física y del canto del coro y de los coregos. En el primer fragmento la protagonista es una muchacha, Clesímbrota, y en el segundo lo es un varón, seguramente Polidoro, hijo y sucesor del rey agiada Eurícrates. Es posible que este segundo coro también haya que relacionarlo con las Jacintias, especialmente teniendo en cuenta la mención a las Dimenas, aunque aquí es mucho más difícil ver si el coro es mixto o si existen dos coros porque su estado es muy fragmentario. Dada la presencia de un corego varón de una de las familias reales y la exposición de los jóvenes en las Jacintias, seguramente sí sea más factible establecer la relación del mismo con este festival cívico.

En el otro caso es más difícil porque el texto es mucho más fragmentario y lo único que parece remitirnos a una situación similar es la cita de las Dimenas que podrían estar vinculadas a otro ritual, quizás directamente con Dioniso. Lo mismo ocurre con el fragmento de las Tíades que, además, aparecen con un nombre diferente pero refiriéndose a un grupo de seguidoras de Dioniso especialmente conocidas en el Parnaso (SUÁREZ DE LA TORRE, 1998, 21-22) y también en Atenas por influencia de Delfos (VALDÉS GUÍA, 2013, 110-111). Esta referencia de Alcmán podría ser, o bien la razón por la que se asumía que la carrera de las Dionisiades venía de Delfos, o bien la prueba de ello, pero la nocturnidad del rito y la presencia de una corego femenina abren las posibilidades mucho más a ritos dedicados a Ártemis, Helena, Apolo o Dioniso donde la nocturnidad tiene un papel importante y hay, o puede haber, un coro femenino.

El ditirambo de Baquílides (fr. 20) dedicado a los espartanos, y seguramente interpretado por muchachas (D'ALESSIO, 2013, 124)¹⁰¹⁷, se ha explicado en el contexto de los coros de Ártemis Cariátide por su carácter menádico (ZIMMERMANN, 1992, 105), aunque también podría pertenecer al ritual de Dioniso Colonatas, si asumimos que existía algún tipo de canto coral dedicado a esta divinidad. Si entendemos que el coro era masculino (FEARN, 2007, 232) la posibilidad más factible es que se representara en los

¹⁰¹⁶ Es probable que en realidad sea el de Ortia por la relación entre los epítetos de Ártemis, Ortia y Fósforo, en Mesene y la presencia de una lampadromia allí. Gernet y Boulanger lo veían como una de las partes más antiguas de los ritos dionisiacos (1991, 103).

¹⁰¹⁷ *Contra* Schröder (1999, 150-151) y Fearn (2007, 228-234) que consideran que el contexto narrativo no tiene por qué coincidir con el contexto interpretativo y el coro podría ser perfectamente masculino.

festivales de Apolo¹⁰¹⁸, quizás en las competiciones de las Carneas¹⁰¹⁹, como el ditirambo de Arión, o en las Jacintias, ambas festividades con fuertes connotaciones políticas. Si lo entendemos como un coro femenino en relación con el fragmento 61 de Baquílides dedicado a las Leucípides, era también un ditirambo. Si en el primero que mencionamos se hacía referencia a Idas, uno de los pretendientes de las Leucípides, junto con Linceo, habría que ver ambos en conjunto vinculados al rito de Dioniso Colonatas y al sacerdocio de las leucípides (D'ALESSIO, 2013, 127-128).

Aparte de estos textos de Baquílides y los de Alcman, otros tres fragmentos de este último remiten a Dioniso directamente. En el 124 *PMG* se menciona un culto de Dioniso cerca de Psira (próxima a Quíos) y hay otro en el que se alude a las bacantes de Cadmo (fr. 7 *PMG*). El escoliasta sitúa este último en un poema dedicado a Menelao y los Dióscuros aunque no hay ninguna relación directa en ninguna otra fuente que nos permita dilucidar cualquier posible relación entre Cadmo y el culto de Terapne. No obstante, según una tradición mítica (Bacch., 19, 45-51) Dioniso era nieto de Cadmo y Harmonía¹⁰²⁰. El texto de Alcman podría ser una metáfora de la armonía de la música y la danza en un coro femenino en Terapne.

El fragmento 56, sin embargo, no menciona a Dioniso, aunque es el más explícitamente dionisiaco de los que hemos visto porque describe una procesión de bacantes con la creación de un queso:

Muchas veces en las cimas de los montes, cuando a los dioses les es grata la fiesta rica en coronas, llevando una vasija de oro, una gran taza, cuales las que poseen los pastores, exprimiendo en ella con tus manos leche de león, hiciste un gran queso todo entero para el matador de Argos (fr. 56 *PMG*)¹⁰²¹.

El queso es un producto común en las *phiditia* espartanas que pudo haber estado también relacionado, en el robo de los quesos de Ortia, con el esfuerzo para llegar a la edad adulta y con la alteridad de los jóvenes mostrada en el acto de saltarse la norma

¹⁰¹⁸ En Cirene, por ejemplo, están atestiguados festivales teatrales y ditirambos que pudieron no estar vinculados a Dioniso en origen. De hecho, el teatro estaba construido dentro del santuario de Apolo, como en Delos (CECCARELLI y MILANEZI, 2007, 198) y es muy posible que los ditirambos habitualmente se cantaran en las Carneas (CECCARELLI y MILANEZI, 2007, 204).

¹⁰¹⁹ En la cratera de Ceglie (M.N. Taranto, IG 8263). El tema de Perseo enseñando la cabeza de la Gorgona a los sátiros es habitual en los ditirambos (CECCARELLI y MILANEZI, 2007, 199).

¹⁰²⁰ Gernet planteaba la posibilidad de que esta genealogía de Dioniso ya estuviera en Eumelo de Corinto (1981, 51).

¹⁰²¹ Trad. Rodríguez Adrados (1980).

(FRONTISI-DUCROUX, 1984, 45; DUCAT, 1995, 358; SEGARRA CRESPO, 2004, 126). En el texto de Alcman, sin embargo, se habla de la fabricación del producto con leche del animal de Dioniso, no de su consumo u ofrenda por lo que el simbolismo se centra precisamente en el acto de producción. Al igual que el vino, el queso necesita fermentar y madurar para transformarse y lo hace por actuación de la divinidad (AUBERGER, 2010, 112). También aparece como ofrenda en bastantes cultos de fecundidad (LOSFELD, 1977, 262). La producción del queso en el texto de Alcman es una metáfora de la maduración y del cambio producido tras este proceso.

Aunque el texto parece muy genérico, no necesariamente vinculado a un rito específicamente laconio, confirma que el poema en el que estaba inserto se interpretaba en un ritual de juventud. Asimismo, demuestra que en el siglo VII a.C. las leyendas sobre las seguidoras de Dioniso ya se concebían como una tradición asentada y probablemente los aspectos menádicos y la presencia de Dioniso en otros rituales donde no era el dios principal no eran construcciones tardías sino tradiciones propias de la región, quizás influidas en algunos casos por otros cultos exteriores, como el de Apolo y Dioniso en Delfos.

Habiendo visto la presencia de Dimenas en los coros, parece lógico aceptar que en el culto juvenil de Dioniso, seguramente el de Colone, pudo haber algún tipo de canto coral similar a otros mejor conocidos donde actuaban muchachas en una edad anterior al matrimonio, habida cuenta de los fragmentos de Alcman que hemos visto, especialmente difíciles de adscribir a otra divinidad, y de la existencia de coros similares en otros cultos con características dionisiacas. Es posible que estas Dimenas fueran las mismas que las Dionisiades de las que habla Pausanias, aunque parece que el texto de Hesiquio y los de Alcman las relacionan con la danza, no con una carrera.

Visto que el único caso donde se indica un número limitado es en lo referente a la carrera, quizás debamos ver las Dimenas como el conjunto de todas las participantes del culto y del coro, incluidas las que no corrían en la carrera y también las sacerdotisas leucípides (Paus., 3,13,7; 3,16,1). Las Dionisiades eran las únicas elegidas para correr. La existencia en Alcman de coros dedicados a distintos dioses en los que participa un grupo de Dimenas parece corroborar el carácter genérico del término frente a lo específico de conceptos como Dionisiades o leucípides. Como ha planteado Jaccottet, en las distintas fuentes donde se habla del *thiasos* histórico, no mítico, este aparece como un grupo muy variado constituido en función de dos exigencias concretas: el poder evocador y el

potencial seductor de la agrupación (2003, 26). Esto significa que no necesariamente tienen que ser sinónimos todos estos conceptos; pueden caracterizar grupos diferentes en el culto, el mismo grupo con fines distintos o subsectores del grupo encargados de distintas partes del ritual.

Lo que sí está claro es que las leucípides son las sacerdotisas del culto de Dioniso Colonatas. No tenemos tan claro si eran adolescentes solteras o mujeres casadas. Si tenemos en cuenta la relación entre las Leucípides y Dioniso, el carácter transicional del mito de las esposas de los Dióscuros en la forma tradicional del rapto y la participación de las sacerdotisas homónimas en otros ritos asociados a fases de la educación y a cultos vinculados al momento anterior al matrimonio como la confección del vestido de Apolo Amicleo, la conclusión supuestamente más lógica es que las sacerdotisas llamadas como las heroínas fueran *parthenoi* (CALAME, 1977, 1, 326) y el culto en el que participaban se desarrollaba antes del matrimonio, aunque hay otras posibilidades.

El argumento *ex silentio* no es válido porque otros paralelismos podrían indicar la participación en el culto como organizadoras del mismo siendo ya mujeres casadas. Desgraciadamente no tenemos referencias al ritual específico del culto de las Leucípides, con lo cual, no podemos saber si existía una carrera asociada al rito de juventud que sirva como paralelo al de las Dionisiades ni si el rito era similar al de Helena, en un momento anterior o posterior al matrimonio. Desde luego, sus figuras míticas normalmente aparecen vinculadas a Helena en su juventud y a los Dióscuros como sus esposas. Dependiendo del momento en el que consideremos que representan las sacerdotisas a las heroínas homónimas debemos entenderlas como doncellas asociadas a Helena o como mujeres casadas relacionadas con sus esposos. De esta manera, las leucípides tienen un carácter diferente si entendemos el culto relacionado con las diferentes fases de la vida femenina.

Si admitimos que las Dionisiades son figuras similares a las sacerdotisas leucípides y por eso Pausanias las menciona conjuntamente, habría que entenderlas como *parthenoi* si creemos que las leucípides representan la etapa de la vida de las *parthenoi*. En este caso, el rito de Dioniso Colonatas estaría directamente asociado a la situación previa al matrimonio. Si, por otro lado, entendemos a las leucípides como representantes de las mujeres casadas, las Dionisiades lo serían también y el rito de Dioniso Colonatas estaría más cerca en su significado al de Dioniso Briseas. En el culto de Briseas, el rito es excluyente y sólo permite la participación de las mujeres casadas (Paus., 3,20,3). El rito

de la carrera de Colone también era excluyente en cuanto al número de participantes, aunque no se dice nada respecto a su condición ni a su edad. Frasca (1991, 73) y Arrigoni (1985, 83) plantearon que la carrera tuviera como objetivo designar a las sacerdotisas de Dioniso que luego dirigirían el culto de Briseas pero no sabemos si las leucípides eran también sacerdotisas de este santuario o si el concepto de Dionisiades designaba también un sacerdocio en Briseas.

La hipótesis de estas autoras es muy sugerente porque explica la relación entre ambos cultos y tiene sentido en la geografía religiosa espartana puesto que enlaza la narrativa del paisaje al igual que ocurre con la procesión de las Jacintias, la carrera de Helena u otras competiciones agonísticas como las que plantea la Estela de Damonón (NAFISSI, 2013, 149). Además, explicaría que fueran mujeres casadas o mujeres que, al contraer nupcias, actuaran como sacerdotisas del culto de Briseas. Desde luego, no se puede negar el carácter fronterizo del santuario por su componente misterioso y probablemente menádico (CALAME, 1977, 1, 262-263), así como por su situación, pero tampoco podemos asegurar que las mismas participantes del culto de Colone sean las que configuraron el sacerdocio posterior de Briseas. Es preferible acercarse a ambos sacerdocios, nombres de las participantes y rituales por separado, asumiendo el carácter juvenil de los ritos dedicados en Colone y el carácter matrimonial de los ritos de Briseas donde, efectivamente, sólo las mujeres casadas podían entrar a ver la estatua del interior del templo (Paus., 3,20,3).

El análisis por separado de ambos cultos y del análisis de las participantes en los mismos no exige oponer los santuarios de Briseas y Colone porque el rito central de uno estuviera consagrado a las *parthenoi* y el del otro a las mujeres casadas, sólo nos permite ser más cautos a la hora de asignar roles a las participantes en los distintos cultos y ver qué elementos relacionan ambos ritos. Aunque los dos estén consagrados a Dioniso en un aspecto distinto, esto no rechaza un enlace semántico entre los santuarios como lugares unidos simbólicamente a la manera en la que habíamos visto con otros como el de Limnas, Carias o el Amicleo, e incluso el culto de Dioniso Psilax con Dioniso Colonatas¹⁰²².

¹⁰²² Esta unión entre las divinidades refleja la variabilidad de perspectivas con la que una sociedad puede ver al dios. El planteamiento que hace Versnel de los dioses griegos es muy útil a la hora de entender todas las visiones de un dios porque la sociedad, o distintos sectores de la sociedad, ve a la vez unas características unitarias genéricas y otras particulares dentro de la comunidad que rinde culto al dios (2011, 23-46). Desde esta perspectiva Dioniso Colonatas puede ser, en la mente de los fieles que le rinden culto, un dios solamente relacionado con la juventud y totalmente diferente de Dioniso Briseas o de Dioniso Psilax, aunque todos ellos mantengan cualidades comunes que otro sector social, probablemente los sacerdocios o

Briseas no aparece en las narraciones como un lugar vinculado a la expansión por Laconia pero es lógico que se interpretara también así en el imaginario colectivo lacedemonio. Hay varias razones que nos llevan a proponer la existencia de una consideración similar a los otros cultos fronterizos. La más obvia es su situación en el Taigeto pero también la referencia de Pausanias que dice que el templo es el único resto que queda de la antigua ciudad de Briseas. En el Catálogo de las Naves de la *Ilíada* (II, 582) ya se menciona esta comunidad y es posible que los espartanos también mantuvieran el recuerdo de ella vinculado al santuario de Dioniso como lugar “antiguo” o “tradicional” que se prestaba bien a la justificación religiosa de la apropiación del territorio y a la localización de la frontera.

El aspecto restrictivo del sacrificio, del ritual y de la visión de Dioniso sólo a las mujeres, como si fuera un rito de iniciación casi calcado de la descripción de los ritos de paso de Van Gennep, también parece ir en consonancia con un tipo de paisaje sacralizado y “liminar” bien visible en la majestuosidad del Taigeto. En sus laderas se percibe el carácter monumental de la cordillera, especialmente si se visita el área donde se encuentra la ciudad bizantina de Mistrá. Ascendiendo por la ladera se va haciendo visible la espectacularidad de sus montes, especialmente cuando se llega al punto alto y se puede ver todo el valle de Lacedemonia a un lado y el macizo escarpado al otro. Un lugar así se presta a la concepción de un paisaje sacro fronterizo donde las actrices del culto son mujeres porque su feminidad es fronteriza, respecto a la identidad del ciudadano varón, incluso cuando son mujeres casadas. La propia idiosincrasia del culto de Dioniso, en lugares agrestes alejados de la civilización, tiene que ver con este asunto. El santuario comparte estos aspectos con los santuarios de Ártemis Dereátide, a los pies del Taigeto y con el culto de Deméter Eleusina cuyo santuario se encontraba en la misma cordillera (FIG. 48) cerca de Helos (Paus., 3,20,6). En el primero había un festival de *parthenoi* y en el segundo se desarrolló una competición ecuestre, como atestigua la inscripción de Damonón (*IG* V 1, 213, 11, 31), y un rito femenino (PARKER, 1988, 102) que probablemente lo desarrollaban mujeres casadas. La diferencia del santuario de Ártemis Dereátide con los otros dos es la juventud de las muchachas. Este culto seguramente se parecía mucho más al de Limnas o al de Carias y tenía que ver con la etapa de formación anterior al matrimonio, por tanto, a una liminalidad doble por género y edad.

la élite, construye de manera unitaria. Por tanto, es necesario ver al dios en común con otros epítetos de Dioniso y a la vez de una manera autónoma, con su función identitaria específica.

Los lacedemonios de época de Pausanias decían que había un *xoanon* de Orfeo escondida por los pelasgos en este santuario de Deméter Eleusina (Paus., 3,20,6). Seguramente esta historia ayudaba a fomentar la identidad local en época romana, un momento en el que se aviva el carácter arcaizante de ciertos cultos. Ya vimos los casos de Ártemis Ortia¹⁰²³ o de Apolo Tetracheir¹⁰²⁴. Deméter aparece con el epíteto Ctonia en un santuario supuestamente fundado por Orfeo (Paus., 3,14,5) en el centro de Esparta¹⁰²⁵, quizás influido por el mismo origen del culto en Hermione (Paus., 2,35,4-5), y en otro culto de Kore Soteira también fundado por el héroe (Paus., 3,13,2)¹⁰²⁶.

Se conserva también una estela con Orfeo, datada a principios del siglo IV a.C. y localizada en el museo de Esparta (*LIMC* s.v. Orpheus, 7,1, 92, n. 115). Como ya mencionamos al hablar de la posible influencia del pitagorismo en Esparta, existe otra (M. Sparti, N°. Inv. 6) donde aparece representado Orfeo¹⁰²⁷ junto a un hombre. La datación y la identidad del hombre son muy problemáticas. Strocka sitúa a Orfeo junto a Pitágoras y la data a finales del siglo IV a.C. (1992, 280) pero otros lo hacen en el siglo III a.C. (LIPPOLD, 1950, 340) o en el siglo I d.C. (TOD y WACE, 1906, 128, 135)¹⁰²⁸. La iconografía, como bien ha visto Palagia (287-288, 291), parece remitir más al siglo I a.C. Junto al fomento de lo arcaizante y misterioso de los rituales, le lleva a proponer a esta autora que el hombre que acompañaba a Orfeo fuera uno de los iniciados en los misterios de Deméter.

Aunque la mayoría de evidencias remitan a época romana, un momento en el que se multiplican los monumentos arcaizantes (KENNELL, 1995, 97; FOUQUET, 2016, 66), es muy posible que la relación entre los cultos de Dioniso y Deméter y la presencia de Orfeo sean anteriores en Esparta. Quizás del siglo VI a.C. como planteó Stibbe (1991, 1-44), en el momento de la fundación del culto de Deméter¹⁰²⁹ y quizás asociado a un pitagorismo temprano.

¹⁰²³ Vid. capítulo “Las Guerras Mesenias y los santuarios de Ártemis como lugares fronterizos” en este bloque.

¹⁰²⁴ Vid. capítulo “Apolo Amicleo y las Jacintias” en este bloque.

¹⁰²⁵ Vid. Cole (1994, 199-216) para un estudio sobre Démeter en sus santuarios urbanos y extraurbanos.

¹⁰²⁶ Vid. Prauscello (2013, 76-92) para la relación de Deméter Ctonia y Dioniso.

¹⁰²⁷ Datado entre los siglos III y IV d.C. tenemos un mosaico en una vivienda que también representa a Orfeo, aunque parece que la elección dependió de los gustos del dueño de la casa porque en otra estancia hay un mosaico dedicado a Cibeles (WATTEL-DECROIZANT y JESNICK, 1991, 95).

¹⁰²⁸ Vid. las referencias en Strocka (1992, 276, n.3).

¹⁰²⁹ Siguiendo la cronología de Boardman, la cerámica Laconia III y IV que encontró el equipo de Dawkins se dataría en el siglo VI a.C. (DAWKINS, 1909-1910, 12-14).

Parece que la tradición que hace de Orfeo el fundador de los misterios eleusinos (Ar., *Ran.*, 1032) fue fuerte en Esparta al menos desde el siglo V a.C. (PALAGIA, 2001, 289). en Atenas tenemos bien documentada la relación entre las dos divinidades desde mediados del siglo V a.C.¹⁰³⁰ (GRAF, 1974; BREMMER, 2014, 66) pero posiblemente fuera anterior (VALDÉS GUÍA y MARTÍNEZ NIETO, 2005, 43-68; VALDÉS GUÍA, 2008b, 235-254). La hierogamia de la mujer del arconte rey con Dioniso estaba asistida por el heraldo sagrado de Eleusis y en las Leneas el que llevaba la llama de Eleusis comenzaba la invocación a Dioniso (GERNET y BOULANGER, 1970, 111). Parece que la tradición de Eleusis fue clave en la fundación del culto de Deméter en Esparta. En el contexto que analizamos, esto significa que la localización de los cultos de Dioniso Briseas y de Deméter Eleusina no sólo tiene que ver con el carácter fronterizo de las dos divinidades y la relación del centro con la frontera sino también con elementos simbólicos y de culto compartidos entre ambos.

No obstante, esto no significa que tengamos que buscar a Orfeo por todos lados donde aparezcan Deméter o Dioniso. Prauscello planteó que el héroe fundador del santuario de Dioniso Colonatas fuera el mismo Orfeo (2013, 78), siguiendo la estela de Stibbe que ya había considerado que la fundación del santuario en el siglo VI a.C. tuviera que ver con el desarrollo de la secta órfica (1991, 1-3). Pausanias dice que no se sabe el nombre del héroe del que sólo existe la tumba. Si hubiera sido Orfeo, seguramente los lacedemonios hubieran dicho que era él, dada la importancia que le dieron como fundador de cultos de Deméter. La referencia va en la línea de otra serie de tradiciones en las que un héroe es el que lleva al dios extranjero¹⁰³¹ a la ciudad (DETIENNE, 2003, 33-38; HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2017b, 50-53). En Esparta no se conserva el nombre pero la leyenda de Caria insiste en el aspecto extranjero del dios.

Con esto no quiero decir que el héroe desconocido no tuviera algo que ver de alguna u otra manera con la simbología de la muerte presente en Dioniso, simplemente, parece que lo que se enfatiza en la tradición transmitida por Pausanias es la llegada de Dioniso a Esparta y su conversión en un dios cívico.

¹⁰³⁰ Momento en el que los textos órficos se ponen por escrito en Atenas, coincidiendo con la proliferación de libros (EDMONDS III, 2013, 111-124). Es posible que la proliferación del orfismo en Atenas sea anterior aunque apenas tengamos referencias de ello.

¹⁰³¹ Venido de Tracia, Lidia o Frigia (Eur., *Bacch.*, 13-14, 55-58, 140, 464-464).

En otros aspectos Dioniso sí tiene una clara vinculación con los difuntos. Es preciso recordar en este punto la presencia de aspectos dionisiacos en las Jacintias: el carácter fúnebre de la primera parte de la fiesta, la danza menádica de las jóvenes, la apoteosis del dios en el trono de Apolo Amicleo y las coronas de hiedra. El *perirrhanterion* (PIPILI, 1987, 53) y las estelas heroicas de piedra y terracota aparecidos en el santuario de Agamenón y Casandra, cerca de Amiclas (SALAPATA, 2002, 141-142) y en otros lugares de Laconia y Mesenia (SALAPATA, 2014, 4-7)¹⁰³², también se pueden interpretar desde un punto de vista ctónico, como ha hecho Stibbe, considerando que las estelas muestran a Dioniso y Deméter como pareja divina (STIBBE, 1991, 27-33). La visión de Stibbe presenta dudas porque, incluso aunque el significado sea ctónico y estos dos dioses tengan una relación muy estrecha en Laconia, no significa necesariamente que las estelas representen a Dioniso y Deméter sino que el significado del culto pudo ser similar.

La presencia del *kantharos* a menudo se ha vinculado con Dioniso por una posible influencia ática y por el banquete (STIBBE, 1991, 31-32) y también se ha visto a la serpiente bebiendo como la representación de Dioniso (ELDERKIN, 1924, 15), aunque no es la única divinidad que figura en este tipo de escenas, lo que deja muy abiertas las posibilidades. Podría ser una representación de un banquete funerario con parejas heroicas o divinas, como Agamenón y Casandra (SALAPATA, 1993, 194), los ya mencionados Dioniso y Deméter o Hades y Perséfone. Generalmente, salgan en parejas o individualmente (estas últimas más tardías), aparecen entronizados. Uno de ellos alza un *kantharos* en la mano y suele haber una serpiente. La presencia de una granada¹⁰³³ y una flor en la mano de la figura femenina (SALAPATA, 2006, 543) remiten a la última pareja divina mencionada y en algunos casos incluso recibe ofrendas de otros personajes representados en menor tamaño (STIBBE, 1991, abb. 5, 7, 23).

La serpiente es el elemento que más veces se encuentra en las estelas votivas (SALAPATA, 1993, 190), también en las de figuras posteriores en las que se representan solos. No obstante parece que, aparte del aspecto ctonio que suele llevar aparejado (SALAPATA, 2006, 541, 549) en toda Grecia y especialmente en Laconia (Hecateo *FGrHist* 1 F 27 = Paus., 3,25,4), tiene mucho que ver con ciertos héroes como Cécrope o

¹⁰³² Por ejemplo, FIG. 36.

¹⁰³³ No sólo en las representaciones en piedra, también es un motivo bastante habitual en la cerámica laconia (LANE, 1933-1934, 108, 117-119, 129), especialmente vinculadas al culto de Ortia por la fertilidad, según Pipili (1987, 73).

Erecteo y en el folclore laconio llegó a representar el carácter demoníaco de los héroes en un sentido genérico (SALAPATA, 1993, 194). Aparecen serpientes también en los laterales de la estela piramidal (FIGS. 33, 34) donde los dos laterales principales representan a un hombre y una mujer que se han interpretado, bien como Casandra y Agamenón y Clitemnestra y Orestes, o bien como Helena y Menelao en distintos momentos de sus vidas míticas.

Asimismo, las estelas en ocasiones presentan variantes como la presencia de una *phiale* en vez de un *kantharos*, una silla en vez de un trono y otros elementos que confirman el estatus heroico de los personajes (HIBLER, 1993, 201). Esto significa que seguramente la serpiente también remite a la representación de los héroes (SALAPATA, 1993, 194) y probablemente en conjunto con el *kantharos*, la entronización de las figuras y la granada¹⁰³⁴ también se entendía con cierto aspecto ctónico (HIBLER, 1993, 199). No es nada extraño que los héroes tengan este carácter (LARSON, 1995, 78), y menos en Laconia donde ya hemos visto la importancia de Orfeo, los Dióscuros¹⁰³⁵ y las Leucípides, Menelao, Orestes o Jacinto. También tenemos documentada una estela heroica que se suele reconstruir con el nombre del sabio Quilón¹⁰³⁶ (FIG. 32; SALAPATA, 2014, 158) y sabemos que se heroizaron otras figuras relevantes como Cinisca (Paus., 3,15,1) o los reyes, que recibían un culto heroico tras su muerte (Hdt., 6,58; Xen., *Lac. Pol.*, 15,8-9).

En otros lugares cercanos a Laconia el aspecto ctónico de Dioniso es también muy fuerte como, por ejemplo, en Lerna donde tenía lugar un sacrificio nocturno que evoca su muerte (Plut., *Mor.*, 671e; 364f) o en Corinto donde se le rendía culto en el santuario de Deméter y Kore (WILSON, 2003, 173). Finalmente, sin lugar a dudas, el ejemplo más evidente de la relación entre Dioniso y Deméter por su carácter ctónico es el de Hermione (PARKER y STAMATOPOULOU, 2004, 12), donde hubo un concurso musical y una carrera de barcos dedicada a Dioniso *Melanaigis* (Paus., 2,35,1). El templo estaba situado en la misma área que los santuarios de Deméter Ctonia y Deméter Thermasia. Allí Apolodoro (1,5,1) situaba el rapto de Perséfone. Como vio Lavecchia, ambos cultos de Dioniso en Lerna y Hermione reflejan el descenso del dios al inframundo y su asociación

¹⁰³⁴ Los fragmentos de una cerámica muestran a un danzante de *komos* con una granada en la mano (SMITH, 1998, 77, fig. 7.2) que también puede ser un indicativo de la relación de Dioniso con lo ctónico.

¹⁰³⁵ En el caso de los Dióscuros parece que, como con Helena, oscila entre el culto heroico y el divino pero manteniendo seguramente algún rito ctónico propio de su carácter heroico (FARNELL, 1970, 193) porque, como con Jacinto, existe una historia que habla de la apoteosis de los hermanos divinos (Paus., 3,13,1).

¹⁰³⁶ Bien podría ser la estela de su tumba (WACE, 1937, 220; STIBBE, 1991, 11) o bien, una estela heroica dedicada por el éforo (PICARD, 1946, 97).

con lo ctónico que está presente también en Tebas donde el culto de Deméter Eleusina tiene relación directa con Dioniso (LAVECCHIA, 2013, 67-70) y es paredro de Deméter desde el siglo V a.C. (Pind., *Isthm.*, 7,3).

Vistos los paralelismos, los indicios que relacionan a Dioniso y a Deméter y la cercanía de sus santuarios tanto en Briseas como en Esparta, los cultos de Dioniso Colonatas y Briseas debían estar relacionados también con Deméter y con los difuntos, no sólo con la juventud y el matrimonio. Es posible que fueran aspectos muy similares a los que vimos en las Jacintias, en una conexión con las funciones de las mujeres en los funerales. Esto también lo sugiere la tradición sobre Timoteo de Mileto transmitida por Boecio (*De inst. mus.*, 1,1, 183) en la que cuenta que en el festival de Deméter Eleusina el coro de Timoteo no empezó el canto refiriéndose a los dolores del parto de Sêmele, como era tradicional. A pesar de lo tardío de la fuente, hace explícita una relación entre los ritos de Dioniso y Deméter en Esparta situándolo en un contexto donde la música tenía especial relevancia.

Por otro lado, la existencia del culto de Briseas vinculado concretamente a la institución matrimonial¹⁰³⁷ y al luto, refleja la unión de la sociedad dando protagonismo a un sector social como es el de las mujeres casadas. Si el lector quisiera hacer un repaso por todos los rituales que hemos ido mencionando y a los que haremos alusión más adelante, sólo en el de Briseas vería a la mujer casada como protagonista. En el resto, o bien no se especifica, o directamente se habla de muchachas en edad núbil, haciendo hincapié precisamente en el futuro matrimonial. No obstante, sabemos que la mujer casada en Esparta tuvo una mayor preeminencia pública que en otras comunidades. La capacidad de estar presente en público sin ser prejuizada y su valoración como garante de la opinión de la ciudad son indicativos de su papel en la comunidad.

Igualmente, sabemos que Dioniso tiene mucho que ver en el mundo griego con la cohesión comunitaria, no sólo con la ambigüedad de los jóvenes o el éxtasis que provocaba la salida temporal de la realidad social humana (HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2017a, 21). En todos los ritos que estamos viendo donde se potencia la ambigüedad o el éxtasis, el objetivo es el regreso al orden normal pero siempre dentro de la protección de una asociación cultural. La salida del grupo cívico introduce a los

¹⁰³⁷ En Atenas Dioniso también aparece vinculado al matrimonio especialmente en la cerámica. *Vid.* Keuls (1985, 25-34).

individuos momentáneamente en otro grupo que les protege dentro de las normas de comportamiento de la identidad báquica (LAVECCHIA, 2013, 62) que incluyen la *mania* y la danza coral orgiástica (FRASCA, 1988, 110; PORRES CABALLERO, 2013a, 174). El ritual de Briseas que “segrega” a las mujeres casadas del resto de la sociedad haciendo de ellas una comunidad temporal sacralizada, insistiendo en su rol social¹⁰³⁸, en su papel dentro de la unión conyugal y de la familia y potenciando su labor específica en un contexto cívico dentro de las fronteras de la ciudad. Es probable que no se diferencie tanto de otras comunidades griegas. Lo que es distinto es que las fuentes que hablan de los grupos dionisiacos espartanos no incluyen una crítica, un miedo intrínseco a lo desconocido del rito. Bremmer ha visto en estas breves salidas del orden establecido, en las fuentes áticas la crítica masculina a los rituales báquicos griegos: la locura báquica es la unión de grupos segregados femeninos temporales (1984, 281, 285). El miedo es a no saber lo que hacen, a que la “rebelión” temporal se vuelva estable, idea que está en consonancia con el deseo inconsciente o consciente de los hombres griegos de controlar todo lo femenino¹⁰³⁹. En cualquier caso, estos grupos rituales segregados acaban siempre volviendo a lo cívico reafirmando con ello el régimen establecido y la superioridad del varón.

La diferencia con los rituales de juventud es que los jóvenes no llegan a crear una comunidad con una identidad específica sino que actúan en un ámbito de protección dentro de la comunidad espartana, en un área visible para los ciudadanos y conformando su agrupación temporal dentro de esos límites. No existe una prohibición de ver el rito porque no tienen aún una identidad definida, están en la fase de lo ambiguo y es necesario definir y proteger esa fase. Lo que tienen en común los cultos de juventud y el rito de las mujeres casadas es la frontera de lo ciudadano, como en otras comunidades griegas, porque la mujer no es ciudadana pero se encuentra cerca de la ciudadanía en su papel social. Tampoco lo es el joven pero en ambos casos las mujeres vuelven a la subordinación al orden y los jóvenes están plenamente controlados hasta que ingresan en la comunidad cívica.

Dioniso es parte de las divinidades que definen lo fronterizo situando el lugar de sus santuarios y a los individuos que les rinden culto en momentos muy concretos y

¹⁰³⁸ Frontisi-Ducroux vio lo mismo para las Leneas en Atenas (1991, 172). Para las Leneas, Miriam Valdés Guía ha trabajado especialmente el papel de las mujeres en este festival (2013, 100-119).

¹⁰³⁹ *Vid.* la sección sobre “Paisajes de género” en este bloque donde me refiero a esta cuestión en relación con los cambios de perspectiva respecto a Gea.

controlados de regresión del orden o de expresión de su carácter marginal. Las exigencias para ser partícipe de los ritos confirman lo que ya avanzamos al hablar de las Dimenas: el grupo cultural de Dioniso se define de forma particular por las necesidades concretas de cada actividad ritual. En este sentido, sólo hay ciertos individuos en momentos muy controlados que pueden participar en ellos, ya sean las mujeres casadas en Briseas, las jóvenes en las Jacintias o las 11 elegidas de Colone. Seguramente haya que añadir a ello el control del consumo de vino en el simposio arcaico, y probablemente en las *syssitia* de época clásica (SMITH, 1998, 78), situando a Dioniso en actividades masculinas también¹⁰⁴⁰. De hecho, hay un número notable de cerámica con danzantes de *komos* principalmente de la segunda mitad del siglo VI a.C. (ISLER-KERÉNYI, 2001, 61-64) e incluso tenemos el *perirrhanterion* para libaciones aparecido en Amiclas con un sátiro en una escena *komos* con Dioniso como protagonista (PIPILI, 1987, 53).

No hay que perder de vista la posibilidad de que hubiera hombres adultos en los rituales menádicos (HENRICHS, 1984, 71-91; JACCOTTET, 2003, 71-88; PORRES CABALLERO, 2013b, 116)¹⁰⁴¹, como han planteado también Frontisi-Ducroux (1991, 173) e Isler-Kerényi (1990, 60-61) en sus estudios iconográficos de la cerámica ática. Incluso es posible que hubiera banquetes masculinos privados al mismo tiempo que tenían lugar los ritos femeninos, como plantea Bravo (1997). Esta posibilidad en Laconia se ve en la cerámica donde se representan *komoi* pero también en la construcción narrativa de los textos de Alcman donde se habla de las Dimenas en un coro masculino, quizás porque existía cierta continuidad entre el coro nocturno femenino y el de los jóvenes.

En todos estos ámbitos la salida del orden controlado es tan breve y sus límites están tan estrictamente definidos que no suponen ningún peligro pero, sin embargo, sí son una necesidad para reforzar la identidad comunitaria. Esta aparente contradicción no sólo existe en Esparta sino que es inherente a las agrupaciones dionisiacas, estén más o menos controladas (JACCOTTET, 2003, 67). No sorprende en este sentido que esté presente Dioniso junto con Heracles y Apolo en una escultura en el ágora de Gition (Paus., 3,21,8)

¹⁰⁴⁰ Dice Rosella Frasca que “a differenza delle altre divinità greche, che personificavano occupazioni o caratteristiche distinte in base al sesso, egli interpreta e contempera le esigenze di tutti gli esseri umani. Il vino (uomini) e il menadismo (donne) sono due modi distinte per raggiungere l'estasi” (1988, 106). Esta postura se diluye mucho en la realidad espartana donde existe participación masculina y femenina en gran cantidad de actividades, incluidos los coros. Además, veremos en las siguientes líneas que hay pruebas suficientes para defender la presencia de hombres en ritos menádicos.

¹⁰⁴¹ Frente a la visión tradicional defendida por Dodds en la que el único hombre que aparecía en el culto actuaba como una personificación del dios (1940, 163, 166).

ni la localización del santuario de Colone cerca del ágora de Esparta, en áreas donde la identidad comunitaria está fuertemente enraizada, lo que puede ser indicativo de la inclusión de la mujer en el ámbito cívico.

Entendiendo que la localización del santuario no es casual, probablemente también la carrera de las once Dionisiades tenía lugar en el *dromos* del ágora. Como hemos adelantado unas líneas más arriba, a pesar de estar restringida a 11 muchachas, la carrera no requería la separación de las participantes del conjunto de la sociedad. Lo mismo ocurría con los otros ritos fronterizos lacedemonios y probablemente también con las danzas de las Jacintias, si entendemos que hay una continuidad entre el coro femenino y los de *paides* y *neaniskoi*. La carrera probablemente, no sólo no restringía la presencia de ciudadanos, sino que seguramente se planteaba con el fin de que fuera bien visible en el conjunto de la sociedad, como los cantos u otras carreras dentro de lo que hemos mencionado como ámbito de control de la juventud. Además, como hemos planteado en líneas superiores, la necesidad de protección y control de los sectores juveniles hacía necesario que no hubiera una segregación.

Si buscamos paralelos en la carrera, el más obvio es el *Partenio del Louvre*. La investigación se debate entre 11 y 12 muchachas participantes¹⁰⁴² (*PMG* 1, vv.70-77), igual que las Dionisiades (Paus., 3,13,7)¹⁰⁴³. El otro culto donde conocemos el número de participantes es el de Helena pero no tiene nada que ver porque Teócrito dice que eran en torno a 240 corredoras (Theo., *Idyll.*, 18, 23-24), aunque sólo un número limitado cantaba el epitalamio. Lo tardío del texto de Teócrito podría ser indicativo de una fase mucho más avanzada del rito y es posible que anteriormente hubiera menos participantes.

Si asumimos que el Partenio estaba dedicado a Helena, podemos aceptar que para una fase antigua podría haber estado limitado socialmente y luego se expandió, como ocurrió con otras actividades culturales laconias, como los ritos asociados a la educación o los cantos corales entre mediados y finales del siglo VI a.C. Otra posibilidad es la época helenística cuando empieza a haber una mayor generalización del deporte femenino en todo el mundo griego, aunque no podemos asegurarlo.

¹⁰⁴² En función de si era una carrera similar a una caza donde una corre y las demás la persiguen (BOWRA, 1934, 41; NILSSON, 1995, 298).

¹⁰⁴³ De época imperial existe un inscripción en la que se habla de doce Dionisiades (*SEG* 11,610,4).

Sea como fuere, en la carrera de Dioniso se mantuvo un número estable muy restringido desde su origen. Tampoco sabemos la manera de elegir a las participantes ni quiénes eran. Por la similitud con el rito de Helena y el número de fuentes que se refieren a las jóvenes haciendo ejercicio, probablemente lo menos arriesgado sea aceptar lo que planteó Arrigoni, que las Dionisiades fueran *parthenoi* (ARRIGONI, 1985, 76, 80), concretamente, un grupo de ellas elegido de alguna manera similar a la forma de elección de las coreutes de los coros.

Ciertamente incluso con esta analogía, el paradigma espartano de carrera ritual prematrimonial es la carrera de Helena y no hay con seguridad nada que corrobore que la carrera dedicada a Dioniso la protagonizaran las *parthenoi* (SCANLON, 2014, 119, 135), como hemos visto también con las leucípides. Los coros que habíamos analizado antes, a pesar de no poder afirmar si eran para el culto de Dioniso, sí enlazan a las jóvenes Dimenas o Cariátides con el dios del matrimonio.

Fuera de Esparta, sin embargo, sí hay otro paralelismo en el que está presente Dioniso. El caso de las 16 mujeres de Elis que organizaban el coro de Hipodamia en los Juegos Héreos (Paus., 5,16,4) y también dedicaban un coro a Fiscoa, una de las amantes de Dioniso (Plut., *Mor.*, 251e; Paus., 5,16,6), ha sido relacionado con el papel de las Dionisiades y las leucípides en los cultos de Dioniso y el héroe desconocido que había traído su culto a Esparta (SCANLON, 2002, 117-118; 2014, 99-100). Scanlon pone en el centro de esta relación el *agon* por el carácter prematrimonial de la competición, afín al mito del matrimonio de Hipodamia con Pélope, tras el cual la heroína habría instituido los Juegos. Este autor relaciona las leucípides con las 16 de Elis, ambas organizadoras de varios cultos prematrimoniales pero desde un estatus de mujer casada. De esta manera asocia la carrera de las Dionisiades con la de los Juegos Héreos, aportando una tercera posibilidad a las otras dos opciones: las sacerdotisas leucípides habrían sido mujeres casadas que organizaban los cultos donde participaban muchachas aún sin casar. Con lo cual, las Dionisiades eran *parthenoi* mientras que las leucípides eran mujeres casadas que controlaban el correcto desarrollo del rito.

También existe otra similitud entre las leucípides y las 16 de Elis que puede confirmar la sugerente hipótesis de Scanlon. Ambas participan tejiendo el vestido de una de las divinidades tutelares de la comunidad, las primeras para que la ciudad se lo dedicara

a Apolo Amicleo (Paus., 3,16,2)¹⁰⁴⁴ y las segundas para ofrecer el peplo a Hera en Olimpia. La ofrenda del peplo de Hera la hacían las 16 mujeres casadas que también lo habían tejido en una sala específica del ágora de Elis (Paus., 5,16,2). A ello hay que añadir que no hay ninguna referencia que indique que las jóvenes lacedemonias participantes en la procesión a Amiclas sobre *kannathra* o caballos fueran las mismas que ofrecían el peplo a Apolo. Es posible que la participación de las leucípides no sólo se limitara a tejer sino que también hubiera una ofrenda similar al de las 16 de Elis.

Como plantea Scanlon, sí parece existir un paralelismo con los ritos espartanos quizás por la influencia de Esparta en la zona en torno al siglo VI a.C.¹⁰⁴⁵, cuando se reorganizan los Juegos Hereos (2002, 99-100). Las Dionisiades por su parte representarían el papel de futuras esposas que aún no están en el ámbito matrimonial de Dioniso pero que lo estarán en breve¹⁰⁴⁶, como Fiscoa o Caria.

Probablemente el ejemplo de Fiscoa debamos verlo incidiendo nuevamente en la sexualidad latente, como Caria, que se hace visible en estos momentos de la juventud tan cercanos al matrimonio. La exposición de las muchachas en el deporte y en la procesión de las Jacintias iría en esta línea. El objetivo es exhibir a las muchachas y su sexualidad latente para ir preparando el camino hacia el matrimonio que se hace a través de un ritual mimético, en el caso de los *kannathra* de Amiclas, mediante una procesión y en el de Colone a través de la carrera. La carrera, en definitiva, en la mayoría de los casos donde podemos establecer un paralelismo, se muestra como prematrimonial y asociada a la sexualidad aunque eso tampoco excluye a las mujeres casadas de la participación en el ejercicio diario ni en el ritual. Lo que sí podemos admitir es que el rito de Colone, seguramente con algún tipo de coro menádico y la carrera asociada a él, estaba destinado a muchachas adolescentes y tenía un claro sentido prematrimonial que servía de enlace con el matrimonio y el rito de Briseas.

La asociación entre los santuarios de Dioniso y Deméter en ambos lugares tiene que ver con tres aspectos característicos de la identidad femenina y no tanto relativos a la

¹⁰⁴⁴ En clara referencia a la renovación de la comunidad cívica a través del cambio de vestimenta del dios (BREILICH, 1969, 142-144; RICHER, 2004, 77; 2012, 363; MORENO CONDE, 2008, 33).

¹⁰⁴⁵ Vid. capítulo "Las espartanas y Olimpia" del bloque V donde analizamos la relación en el siglo VI a.C. entre ambas comunidades que pudo haber sido la causa de que existieran estos paralelismos en el culto.

¹⁰⁴⁶ Nilsson propuso que fuera un rito donde una corriera primero y otras diez la siguieran, a la manera de un rito de salvación del Estado similar al *staphylodromoi* de las Carneas (NILSSON, 1995, 298). Tampoco nada indica que fuera una carrera así, como sí podría ser en la Arkteia ática que Scanlon interpretó como una caza ritual de la osa (2002, 139-174).

edad: el matrimonio como institución donde la mujer queda integrada en la comunidad, el papel femenino en los funerales y el sentido fronterizo intrínseco en la condición femenina en cualquiera de sus etapas vitales que, sin embargo, es fundamental para el desarrollo de la comunidad.

5. Helena y las Leucípides.

Sabemos que Helena en Esparta recibía culto en dos lugares: el santuario de Platanistas y el Meneleo de Terapne (FIGS. 49, 51, 52). Pausanias dice que, en el santuario de Platanistas recibía culto Helena sola (Paus., 3,15,2) mientras que en el Meneleo lo hacía junto a su esposo, Menelao (Isoc., 10,63; *SEG* 26,458-459), aunque el conjunto de fuentes literarias y vestigios arqueológicos¹⁰⁴⁷ sitúan a Helena como la principal divinidad del santuario (BLONDELL, 2013, 46), con ofrendas similares a la de otros santuarios laconios, como el de Ortia.

La mayoría de las referencias en las fuentes mencionan a Helena como una diosa y no como una heroína. Heródoto se refiere a una leyenda según la cual Helena embelleció a la niña que luego acabó siendo la esposa del rey Aristón (Hdt., 6,61,3; Paus., 3,7,7). Isócrates también habla de Helena y Menelao recibiendo culto como dioses¹⁰⁴⁸ (*Hel.* 63) al igual que la *Palinodia* de Estesícoro (Pl., *Phaed.* 243a). En la primera parte del *Epitalamio* (*Idyll.*, 18)¹⁰⁴⁹ de Teócrito Helena es mortal y en la segunda se refiere a ella como diosa (DURÁN MAÑAS, 2009, 40). Se ha planteado que todas estas fuentes nos estén hablando de una divinidad cuyo culto se reestructura para adaptarse a la heroína homérica¹⁰⁵⁰ (LARSON, 1995, 81), aunque sigue siendo prácticamente imposible definir qué surgió antes, si la heroína o la divinidad, o si pudo darse una situación intermedia, como plantea Edmunds (2016, 181-182), en la que la heroína recibía formas de culto habituales en los dioses.

¹⁰⁴⁷ Para las excavaciones en el Meneleo centradas en los materiales de época arcaica y clásica *vid.* Catling (1976-1977, 1977).

¹⁰⁴⁸ Podría ser que también los Dióscursos recibieran culto divino en Esparta, como su hermana (FARNELL, 1970, 192).

¹⁰⁴⁹ Quizás, como dice Pantelia (1995, 80) por el interés de los líricos alejandrinos por los aspectos más humanos de los héroes o las divinidades.

¹⁰⁵⁰ Probablemente esta capacidad adaptativa de Helena se ajuste bien a la definición dual de “heroína” que plantea Lyons (1989, 14): *I would have to be flexible in my use of the term, moving between the more precise definition, “female recipient of heroic honors” and the more inclusive one of “female figure in epic, myth, or cult”*.

Los restos arqueológicos tampoco son determinantes a la hora de definir el origen y el tipo de culto. La localización del Platanistas está muy discutida, como también lo está el *dromos* que se encontraba cerca de él¹⁰⁵¹. El Meneleo por su parte está situado en lo alto de una colina de la cordillera del Parnon desde donde es perfectamente visible todo el valle de Lacedemonia con el río Eurotas y el Taigeto enfrente (FIG. 52). Tenemos la suerte de que el Meneleo fue excavado y se han encontrado restos desde, al menos, época micénica¹⁰⁵², aunque es cierto que las construcciones y materiales más antiguos se corresponden con viviendas y no parece haber signos de algún santuario o *heroon* en el área para esas fechas. Además, no hay continuidad de hábitat en el Heládico Reciente IIB2 (ANTONACCIO, 1995, 158). De la última fase hay restos de destrucción y tres cuerpos encontrados en un contexto que no es funerario, uno de ellos de una mujer y unos niños. La mujer estaba tumbada con las piernas hacia arriba y las manos hacia atrás, lo que ha propiciado que se interprete su muerte como un ataque o incluso un sacrificio humano (CATLING, 1976-1977, 33; HUGHES, 2005, 33).

La posibilidad de que los restos nunca dejaran de ser visible tras el abandono podría ser indicativo de una reinterpretación de los mismos en momentos posteriores tomando como punto de partida las tradiciones orales. Es decir, podrían haber sido imaginados por los habitantes del área de época protogeométrica o geométrica, o por los espartanos de época arcaica, como un lugar de recuerdo¹⁰⁵³ de la edad heroica. Al menos en época clásica parece clara esa nostalgia del pasado (CATLING, 1976-1977, 34), lo que no sabemos es si existió en los inicios de la *polis* ni cómo fue.

Skutsch, Clader y Jackson propusieron que hubiera habido una mezcla entre la heroína griega con alguna figura divina anterior. Skutsch la comparaba con una heroína de origen indoeuropeo que compartía características con la Sarana del Veda indio¹⁰⁵⁴. Para este autor, la historia tradicionalmente espartana habría sido la del rapto de Teseo que después se habría proyectado en París para construir la historia épica, mezclando dos Helenas, una que era diosa del amanecer y otra de la vegetación (SKUTSCH, 1987, 189-

¹⁰⁵¹ Para la localización o posible localización del Platanistas y el *dromos* vid. FIG. 49.

¹⁰⁵² La mayoría de publicaciones del Meneleo se centran en los restos micénicos. Vid. Catling (1977; 1981; 1989; 1995; 2009).

¹⁰⁵³ Cosgrove se refiere a la representación de los cuadros ingleses de paisajes del siglo XVIII como iconos conservadores que muestran nostalgia, construyendo un paisaje que remite al pasado (COSGROVE, 2006, 56).

¹⁰⁵⁴ Antes que él Friedrich estableció la relación (1978, 33-34) y posteriormente también Rozokoki (2011, 38-39) relaciona a Helena y los Dióscuros con dos hermanos, Asvins, y la esposa de ellos, Usas, que aparecen en los *Vedas* indios.

193)¹⁰⁵⁵. También Jackson ha planteado, más recientemente pero siguiendo el mismo ideario de Skutsch, un origen indoeuropeo de la historia del rapto comparándolo con otros paralelismos griegos como el rapto de Perséfone o el matrimonio de Tetis. También la comparó con la diosa indoeuropea del amanecer¹⁰⁵⁶, al igual que Jackson (2006, 45-48).

Clader, por su parte, veía en Helena una divinidad local peloponesia, variante de la antigua diosa mediterránea de la fertilidad, que se había disgregado dando lugar a una gran diversidad de mitos sobre Helena (CLADER, 1976, 79). De manera similar, Webster propuso un origen ugarítico de la historia de la Guerra de Troya comparándolo con un poema llamado *Keret* donde la esposa abandona a su marido (1958, 86). Todas estas hipótesis han buscado entender por qué había tal cantidad de mitos supuestamente contradictorios sobre una heroína que comparte características similares con otras figuras de pueblos antiguos. Probablemente sea cierto que el carácter divino de la heroína venga de algún tipo de sincretismo entre distintas divinidades anteriores (FRIEDRICH, 1978, 51), pero hay que entender su desarrollo en el contexto griego y en la importancia identitaria que adquiere Helena durante la formación de la *polis* y en momentos de importantes cambios como el siglo VI a.C. Todo ello no rechaza, naturalmente, posibles influencias exteriores, pero sí nos permite ver a la Helena espartana en el contexto de la sociedad que la creó.

Es llamativo que los cultos dedicados a los héroes homéricos no sean tan abundantes ni tan relevantes en Grecia como cabría esperar, especialmente si tenemos en cuenta lo importante que fueron culturalmente hablando los poemas para la creación de la mentalidad arcaica y clásica. La excepción es, a todas luces, Esparta. Allí tenemos los restos del santuario de Agamenón y Casandra, el Meneleo y la gran cantidad de ofrendas que han pervivido de estos santuarios. Además, se construyó una tradición que situaba allí mismo la difusión por la Grecia continental de los Poemas Homéricos¹⁰⁵⁷. La presencia constante de la tradición homérica en el desarrollo de las virtudes cívicas espartanas y, probablemente, en la fortaleza que las cuestiones militares adquirieron en la forma de vida espartana se suman a todos estos elementos que inciden en la relevancia de Homero en la *polis* espartana.

¹⁰⁵⁵ Edmunds (2016, 77) considera que esta historia se creó para incluir a Helena dentro del gran número de raptos protagonizados por Teseo.

¹⁰⁵⁶ Jackson (2006, 49-56) acepta la propuesta de Calame de que la diosa del *Partenio del Louvre* era Helena y la compara con Eos.

¹⁰⁵⁷ *Vid.* capítulo “Problemática sobre la alfabetización” en el bloque IV.

A pesar de la relevancia de Homero en Esparta, los espartanos dieron un giro identitario a la imagen de Helena adaptándola a la figura que recibía culto allí, limpiando el nombre de Helena de la culpa que había surgido de la historia homérica (GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 1996, 226)¹⁰⁵⁸, aunque no directamente de Homero, que hace que Príamo exculpe a la heroína de haber provocado la guerra (*Il.*, 3, 162-165). Como en la mayoría de los casos, no fueron las fuentes espartanas las que nos han legado esta tradición de manera directa. La fuente más antigua que lo transmite es la famosa *Palinodia* de Estesícoro (*PMG* 193)¹⁰⁵⁹ y, tras él¹⁰⁶⁰, Heródoto que decía haber visto un santuario de Helena en la tumba de Proteo (*Hdt.*, 2,112,1-2) pero no menciona la presencia del ídolo de Helena en Troya¹⁰⁶¹. También la *Helena* de Eurípides sigue la línea del lírico de Hímera¹⁰⁶² (BOWRA, 1934b, 116; ERCOLES, 2013, 35) situando el escenario de la tragedia en Egipto. Varios autores modernos también emplazan a Helena en Egipto ya en la *Palinodia* (DORIA, 1963, 84; AUSTIN, 1994, 98) mientras que la que estuvo en Troya junto a Paris había sido un εἶδωλον con la forma de Helena¹⁰⁶³, un fantasma hecho de nubes con los mismos atributos de Helena¹⁰⁶⁴. Dion Crisóstomo (*Or.*, 11,40-41) llega a decir que la heroína lacedemonia no salió de Esparta en ningún momento, pero parece que es la versión más marginal del mito.

Es bien conocido el lamento de Helena en la tragedia homónima de Eurípides, conocedora de lo que estaba ocurriendo en Troya en su nombre. El caso de Estesícoro,

¹⁰⁵⁸ Como plantea esta autora y también Bassi (1993, 61) y Blondell (2013, 26), Helena se parece a Pandora, creada para castigar a los hombres, ambigua. Es la imagen que aparece en *Orestes* (1639ss) o los *Cantos Ciprios* (fr. 7A) donde es hija de Némesis porque se entiende a Helena como un instrumento de Némesis para causar el conflicto troyano (SHAPIRO, 2009, 50). Otros, como Alceo, sí le achacan la culpa de la guerra (fr. 283-285 L-P).

¹⁰⁵⁹ O dos palinodias criticando a Homero y a Hesíodo según Bowra (1963, 245-252), Doria (1965, 81-93); Podlecki (1971, 326), Cingano (1982, 22-33) y Mura (S.F., 37) que siguen a Cameleonte, el comentarista helenístico del papiro de Oxirrincio (*PMG* 193). Frente a ellos están los que creen que sólo hubo una palinodia o que incluso sólo hubo un poema dedicado a Helena: Bertini (1970, 86-87), Martino (1980, 72-77), Blaise (1995, 30) y Kelly (2007, 1-21). Para una recopilación de los escolios y proverbios relativos a la *Palinodia* vid. Davies (1982, 7-16).

¹⁰⁶⁰ Davies y Finglass (2014, 6) sitúan la vida de Estesícoro, en fechas relativas, entre el 610 y el 540 a.C.

¹⁰⁶¹ Según Vandiver (1991, 120-121) Heródoto usa la Guerra de Troya como analogía a las Guerras Médicas. Flower (2017, 432) considera que la asimilación de ambos conflictos la hacen los propios espartanos. Blondell también lo acepta y ve la historia de la esposa de Aristón, que veremos más adelante como un paralelismo con el rapto de Paris por las supuestas reticencias de Heródoto a la realeza lacedemonia que asemeja a esta sociedad con las monarquías orientales (2013, 160).

¹⁰⁶² El *Encomio de Elena* de Gorgias tiene un sentido diferente, busca explicar el relativismo sofístico. Como dice Mura (S.F., 42-43) es una obra totalmente teórica frente al carácter pragmático que tiene la obra de Eurípides.

¹⁰⁶³ No es la única vez que se aparece así Helena, dice Pausanias que Aristomenes no llegó a atacar en una ocasión Esparta porque se le aparecieron Helena y los Dióscuros (Paus., 4,16,9).

¹⁰⁶⁴ Vid. Matelli (2015, 33ss) donde analiza el simbolismo del ídolo que pasó de estar hecho de nubes a ser una pintura o una escultura que lo conforman comparándolo con otros casos.

sin embargo, es mucho más interesante para nuestros propósitos a pesar de que no se haya conservado el texto íntegro de la *Palinodia* (fr. 11 D)¹⁰⁶⁵ porque sí tenemos la historia en torno a la composición del canto, que es una contraposición entre las dos visiones de Helena.

Isócrates (*Hel.*, 64), Platón (*Phaed.*, 243a; *Resp.*, 586c), Horacio (*Ep.*, 17, 42) y Pausanias (3,19,11) cuentan que Estesícoro, el lírico al que algunas fuentes tardías le atribuyen la invención de la estructura triádica del coro (D'ALFONSO, 1994, 19), había escrito un poema especialmente duro contra Helena, siguiendo las líneas de los Poemas Homéricos¹⁰⁶⁶, criticando su falta de castidad y acusándola de haber provocado la Guerra de Troya¹⁰⁶⁷. Por lo visto, tras la composición del poema, Estesícoro quedó cegado y un peregrino de Crotona, Leónimo, encontró a Helena viviendo junto a Aquiles en la isla de Leuke y la diosa le dijo que fuera a ver a Estesícoro y le dijera que ella había sido la causante de su ceguera (Paus., 3,19,13). En otra versión, es Helena la que se muestra en sueños y se lo cuenta y, en una tercera, son los Dióscuros los que habían provocado la ceguera del poeta (Hor., *Ep.*, 17,42). En cualquier caso, fue una versión espartana del mito la que finalmente sirvió de modelo al poeta (AUSTIN, 1994, 111) para componer la *Palinodia* con el fin de congraciarse con Helena y, consecuentemente, recuperar la vista.

Sabemos que los frutos del plátano de sombra producen unas cerdas muy finas capaces de producir ceguera transitoria (*Diosc.*, 1,79), por lo que es posible que la historia de Estesícoro tenga algunos visos de realidad si consideramos la posibilidad de que el poeta pasara algún tiempo en Esparta donde este árbol era la planta sagrada de Helena (Theo., 18, 39-48), lo que no significa necesariamente que fuera una diosa de la fertilidad vegetal, como planteó Wilamowitz-Moellendorf (1931, 231, n.1)¹⁰⁶⁸.

Hay otro indicio de la presencia de Estesícoro en Esparta en los fragmentos que han llegado a nosotros de este lírico que parecen localizarlo en la *polis* de los lacedemonios durante un tiempo suficiente como para conocer y participar de la

¹⁰⁶⁵ Tenemos algunos fragmentos. Probablemente el más completo es el que transmite Dión Crisóstomo (*Or.*, 11,40). Algunos autores han tratado de reconstruir la mayor parte posible a base de fragmentos pero es más realista hacerlo como lo hizo Alsina Clota, intentando desentrañar al menos los temas de los que habla (1957, 163ss).

¹⁰⁶⁶ Según Dión Crisóstomo (*Or.*, 2,33) Estesícoro escribió sobre los mismos temas que Homero.

¹⁰⁶⁷ Para Filóstrato (*VA*, 6,11) el poema se titulaba *El reproche de Helena* (Ἐλένης φόγος).

¹⁰⁶⁸ Kahil (1988, 555) decía que sólo podía entenderse esto en el caso de la asociación con el árbol en Esparta y en Rodas (Helena *Dendritis*) pero no siempre está vinculado al árbol. Aun así, la mayoría de autores apuestan por un origen vegetal (NILSSON, 1941, 292; CLADER, 1976, 80; LANERES, 2007, 236-237; EDMUNDS, 2016, 87).

propaganda espartana de mediados del siglo VI a.C.. En estas fechas los espartanos recuperan los huesos de Orestes (Hdt. 1,68) y el poeta compone la *Oresteia*, en cuyos fragmentos se perciben bien algunas ideas filolacedemonias. Podría ser que Estesícoro adaptara, tanto la *Palinodia* como la *Oresteia*, a un auditorio¹⁰⁶⁹ lacedemonio (BOWRA, 1934b, 117-118; WEST, 1969, 142-148)¹⁰⁷⁰, aunque no tenemos ninguna referencia directa de la presencia del poeta en Esparta. Lo más cercano es una referencia de la *Suda* (s.v. Σησίχορος) a la expulsión de Estesícoro de Palantium, en Arcadia, una localidad que menciona en la *Gerioneida* (PMG 182).

Sin embargo, sí parece que Estesícoro estuvo en Locris Epicefiria (Arist., *Rhet.*, 1395a) en un momento en el que tenemos bien documentada la presencia de espartanos en la zona (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1913, 234). Es más probable que el auditorio fuera local pero estuviera influido por las tradiciones espartanas¹⁰⁷¹ en un momento en el que Esparta había expandido su influencia por el área dórica de la Magna Grecia y que el contexto fuera el de la política siciliota.

Sabemos que se habían ido potenciando los cultos de Helena¹⁰⁷² y, especialmente, de los Dióscuros, estos últimos presentes en Ácragas, Siracusa, Selinunte, Catania, Tindáride, Tarento y Locris Epicefiria (FARNELL, 1970, 222). Probablemente también se potenciaron algunos aspectos dóricos en Crotona donde Justino dice que procedía el general que informó a Estesícoro de la presencia de Helena en Leuke junto a Aquiles¹⁰⁷³ y de las razones de su ceguera (Just., *Epit.*, 2,20,2-3; Diod. Sic., 8,32,1).

Por su parte, Gigante (1977, 631) y D'Alfonso (1993-1994, 421) vieron que el origen de esta historia podía tener que ver con el enfrentamiento entre Locris Epicefiria y Crotona en la batalla de la Sagra (Conon, *ap. Phot. Bibl.*, cod. 186, 18 = *FgrHist* 26 F 1, 18; Paus., 3,19,11-13) que tuvo lugar en la primera mitad del siglo VI a.C. Sabemos que Locris solicitó ayuda a Esparta y ésta les respondió que rezaran a los Dióscuros (Just., *Epit.*, 2,20,2-3; Diod. Sic., 8,32,1) lo que podría ser un indicio del origen espartano del culto de los Dióscuros en Locris (GIANGIULIO, 1983, 486-487). En cualquier caso, la

¹⁰⁶⁹ Parece que, al menos en el proemio, existía una parte coral (ERCOLES, 2012, 12) y varios de los poemas estesicóreos se interpretaron en contextos agonísticos (DAVIES y FINGLASS, 2014, 29), es posible que en festividades doriae como las Carneas o las Gimnopedias (ERCOLES, 2013, 26).

¹⁰⁷⁰ Cf. Podlecki (1971, 313-327).

¹⁰⁷¹ Davies y Finglass entienden a Estesícoro como un poeta que no compone para una audiencia concreta de una parte de Grecia por la variedad de sus mitos (2014, 26) pero los temas de las obras más famosas remiten al mundo dorio, con especial preeminencia de aspectos de la tradición espartana.

¹⁰⁷² Sabemos que en Metaponto había un lugar considerado la tumba de Helena (BOTTINI, 1988, 1-17).

¹⁰⁷³ Héroe que recibía culto en Crotona (Lycroph., *Alex.*, 856-865).

tradición cuenta que la participación de los hermanos de Helena fue fundamental para la victoria de Locris. Bruno Gentili (1988, 126-127) siguió este planteamiento proponiendo una visión espartanizada del canto aunque se interpretara en Locris Epicefiria.

Es cierto que esta relación entre Esparta y Locris Epicefiria no justifica la presencia del general de Crotona en el asunto. De hecho, Maas (1929, col. 2461), Podlecki (1971, 317) y Cerri (1993, 331-345) le dieron la vuelta a la historia considerando que la referencia de Justino hacía de Estesícoro una figura cercana a Crotona por la relación de esta ciudad con Hímera¹⁰⁷⁴, la presencia del culto de Helena y Aquiles en Crotona¹⁰⁷⁵ y la posible influencia de los pitagóricos en esta historia. Sin embargo, si incidimos en la disparidad en el tiempo y en objetivos de las fuentes, especialmente Justino, podemos pensar que hubo reestructuraciones de la historia en momentos posteriores.

Lo más probable es que el origen de la historia esté mucho más influido por la realidad histórica que por interpretaciones legendarias que se fueron añadiendo después según los intereses de los que la cantaban. Es algo muy común, como hemos ido viendo a lo largo de este estudio, y más cuando la figura protagonista tiene una relevancia cultural tan importante como la de Estesícoro. Por ejemplo, tenemos a este mismo poeta junto al tirano Falaris de Ácragas, aunque Aristóteles sitúa al tirano en Hímera (*Rhet.*, 2,1393 = *PMG* 281), relacionando al lírico con los acontecimientos políticos de la época. No sabemos si tuvo algún papel en la tiranía de Falaris, pero Aristóteles sitúa al poeta en una posición politizada¹⁰⁷⁶. También se dota al poeta de un papel similar al de Terpandro y Taletas en las novedades musicales que introduce y en el fin de la *stasis* de Locris Epicefiria (Arist., *Rhet.*, 1394b34-1395a2), lo que, además, supone un paralelismo claro con la situación previa a la *eunomia* espartana. Esta historia pudo haber sido creada en estos momentos de la primera mitad del siglo VI a.C. de los que hablamos en los que la influencia espartana en la zona es fuerte.

No hay razón para negar que la *Oresteia* y la *Palinodia* tienen un componente fuertemente lacedemonio (ERCOLES, 2013, 17) que seguramente habría sido innecesario si no hubiera estado Esparta en medio de la situación política de la región en la primera

¹⁰⁷⁴ Supuestamente, la patria de Estesícoro, aunque es posible que naciera en Metauro (ERCOLES, 2013, 12; DAVIES y FINGLASS, 2014, 13-14).

¹⁰⁷⁵ El pintor Zeús de Heraclea, que vivió a principios del siglo IV a.C., pintó un retrato de Helena para el santuario de Hera Lacinia en Crotona (Cic., *De inv.*, 2,1,1-3; Plin., *Nat. Hist.*, 35-64). Vid. los textos relativos a Helena en este sentido: Reinach (1921, 194-199).

¹⁰⁷⁶ Cf. Lefkowitz (1981, 34) que considera que las referencias a esta tiranía del poeta tienen que ver con sus composiciones para simposio y no a su vinculación con los políticos de la época.

mitad del siglo VI a.C. Es muy posible que la *Palinodia* surgiera de un cambio de la interpretación de los mitos para congraciarse con la ciudad aliada que había participado en la victoria, buscando así una “espartanización” de las tradiciones mitológicas de Locris¹⁰⁷⁷. El hecho de que se entienda generalmente que la ceguera la había causado Helena divinizada (BERTINI, 1970, 86), no la heroína, sugiere un origen muy espartano de la diosa frente al resto de tradiciones donde siempre es una heroína, salvo en el momento de su muerte cuando se convierte en divinidad pero recibe culto en relación con Aquiles y no con Menelao. En Esparta, en cambio, la divinización siempre es individual o en asociación con el hijo de Atreo.

Esta posible influencia lacedemonia no es, ni siquiera, una novedad en el siglo VI a.C. Locris y Esparta habían tenido ya relaciones culturales e institucionales en momentos anteriores (GIANGIULIO, 1983, 500ss) perceptibles ya desde las similitudes en las historias fundacionales de Tarento y Locris Epicefria (PEMBROKE, 1970, 1240-1270; MUSTI, 1977, 37-65) y que continuaron durante todo el periodo arcaico y en época clásica.

La posterior presencia de espartanos en la Crotona de la secta pitagórica pudo haber sido la causa de una evolución de la historia potenciando posibles aspectos pitagóricos a inicios del siglo V a.C. (ERCOLES, 2013, 30)¹⁰⁷⁸ y añadiendo al general de Crotona¹⁰⁷⁹ y la leyenda sobre el matrimonio de Helena y Aquiles, que no aparecen en la versión de Platón. Sabemos que Neocles de Crotona dijo que el huevo de Helena había caído de la luna (*Athen.*, 2,57f), una leyenda claramente pitagórica, y también sabemos que se hizo a Estesícoro pariente de un geómetra considerado hijo de Pitágoras (DETIENNE, 1957, 143).

Parece ser que en la secta pitagórica la figura de Helena no estaba demasiado bien vista en su faceta de *femme fatale* y que la historia de la imagen de Helena en Troya solucionaba el problema dando una imagen totalmente diferente de la heroína (ERCOLES, 2013, 31) e incluyéndola en la doctrina de la reencarnación (DETIENNE, 1957, 129-152). Estos apuntes pitagóricos pudieron llegar a una Esparta que estaba cambiando mucho a mediados del siglo VI a.C. por lo que es posible que la leyenda de

¹⁰⁷⁷ Mura generaliza la situación considerando que la adaptación del mito viene de las exigencias religiosas del mundo dórico (S.F., 32).

¹⁰⁷⁸ Giangiulio (1983, 489) habla precisamente de la historia favorable a Crotona en el contexto pitagórico.

¹⁰⁷⁹ Es la historia que transmiten Pausanias (3,19,11), Conón (*Hist. Ver.*, 18) y Hermias (*in Pl. Phaed.*, 243a).

Helena tuviera influencias mutuas, por un lado, de Esparta hacia la Magna Grecia en un primer momento a través de la preeminencia política de la ciudad lacedemonia, y por otro, del pitagorismo de Crotona hacia Esparta en un segundo momento a partir de mediados del siglo que sirvió para fomentar la imagen más virtuosa de Helena.

Platón, en cambio, dice que es el mismo Estesícoro el que descubre la razón de su ceguera, aunque no explica cómo. La importancia que dio el filósofo ateniense a la música como elemento purificador en esta leyenda podría tener también un tinte pitagórico pasado por el filtro platónico que le había servido para criticar la influencia de los poetas en la sociedad. En una creación propagandística como la de la historia de Estesícoro, la ceguera pudo haberse construido tomando como modelo al otro gran poeta que no habló precisamente bien de Helena, probablemente el invidente más famoso de la literatura universal, Homero (DETIENNE, 1957, 144; AUSTIN, 1994, 112). En el caso de Estesícoro la ceguera del poeta siempre aparece como un castigo, frente a la interpretación de la de Homero que en ocasiones se entiende como un signo de su cercanía a los dioses (GRAZIOSI, 2002, 134, 138) y otras veces como un castigo que va de la mano del triunfo de su capacidad poética o de su conocimiento, representado en las figuras de Demodoco (Hom., *Od.*, 8, 62-64) y Tiresias (Hom., *Od.*, 10, 490-495), respectivamente. La consideración de Estesícoro como el poeta mélico más cercano a la épica pudo tener mucho que ver con la construcción de las narraciones sobre su ceguera temporal que incrementó su fama. Desde el punto de vista platónico que pervive en Isócrates (CINGANO, 1982, 30), la inclusión de esta historia en su obra pudo tener el objetivo de enfatizar el poder de la divinidad frente a la capacidad para convencer que tenían los poetas, que tanto criticó Platón y que probablemente ya se enfatizaba en la leyenda pitagórica.

Si tenemos en cuenta que la posibilidad de una segunda *Palinodia* la transmite Cameleonte (PMG 193), un escritor peripatético, y la otra versión de la historia de la *Palinodia* la cuenta Isócrates¹⁰⁸⁰, probablemente tengamos que ver la leyenda de la ceguera de Estesícoro en el contexto de las interpretaciones filosóficas de Helena. La heroína fue de gran utilidad en la difusión de diferentes doctrinas filosóficas (ERCOLES, 2013, 36f), empezando por el pitagorismo y siguiendo por los sofistas. Probablemente el

¹⁰⁸⁰ Isócrates se centra sobre todo en la cuestión de la belleza divina de Helena capaz de causar la guerra por lo excepcional de su belleza y utiliza a Helena para defender la unidad panhelénica incluyendo a Teseo para introducir el componente ático de la unidad panhelénica (BLONDELL, 2013, 224-229).

Encomio de Helena de Gorgias es el ejemplo más claro del uso de Helena en sentido filosófico, con una clara intención de mostrar el discurso persuasivo sofístico y apropiándose del prestigio de los poetas (BLONDELL, 2013, 166).

Por supuesto, aparte de la historia en torno a la ceguera del poeta que tiene un contenido propagandístico, identitario y filosófico, el contenido de los dos poemas, la *Helena* y la *Palinodia*, debió dar importantes datos sobre las narraciones sobre Helena que primaron en Esparta a mediados del siglo VI a.C. Alsina Clota (1957, 162-168) consideraba que la *Helena* contenía referencias a: el reproche a Helena por su comportamiento en la Guerra de Troya, el rapto de Helena por Teseo con la consumación de la relación (el nacimiento de Ifigenia) (PMG 191 = Paus., 2,22,7), los pretendientes de Helena, la boda con Menelao (PMG 187)¹⁰⁸¹ y el viaje a Troya y su estancia allí. La *Palinodia* por su parte parece que se centraba más en situar a Helena en el contexto ideológico lacedemonio, negando la presencia de la diosa en Troya y su infidelidad pero manteniendo las cuestiones en torno al matrimonio que concuerdan con la tradición espartana y con la obra de Eurípides (BERTINI, 1970, 90-91).

Los espartanos asumían que la boda con Menelao se había producido, como evidencia el Meneleo, y también el rapto de Helena por Teseo que está en la *Ilíada* de manera indirecta cuando Homero sitúa a Etra, la madre de Teseo, entre las acompañantes de Helena en Troya (*Il.*, 3, 144). Probablemente también se encontraba en los *Cantos Ciprios* (fr. 10A) y en Alcmán (PMG 21).

Lo que comparten la Helena espartana y la Helena homérica es la supremacía de la belleza (EDMUNDS, 2016, 121), su origen semidivino y el trono de Esparta. Todo ello va de la mano. La existencia mítica de Helena, como la de otras heroínas (LYONS, 1989, 47-59; LARSON, 1995, 61), tiene todos los elementos simbólicos para representar los pasos de la vida de las mujeres espartanas: rapto, sexualidad, belleza, matrimonio legítimo y descendencia. Lo mismo ocurre con las Leucípides, muy oportunamente cuñadas de Helena, pero también casadas por rapto con dos de los héroes más importantes de Esparta. Estas cuestiones están bien representadas en otros rituales y otras divinidades, sin embargo, son estas heroínas y Helena las que los engloban, lo que provoca que percibamos aspectos de otros dioses en Helena.

¹⁰⁸¹ Tema del *Idilio* 18 de Teócrito, visto como uno de los poetas donde generalmente se entiende una influencia directa de Estesícoro al menos en el tema de las nupcias (MASSIMILLA, 1995, 45-46).

La historia de Helena y Teseo dota a Helena de algunos aspectos similares a Ártemis. Por un lado, la semántica del rapto en un lugar tan significativamente espartano como el santuario de Ortia (Plut., *Thes.*, 31,2), que tiene una relación tan estrecha con el de Ártemis Limnátide y el de Ártemis Cariátide por el rapto y la frontera, nos permite confirmar el carácter prematrimonial de Helena en Esparta. En la iconografía del rapto de las Leucípides la divinidad presente podría ser Ártemis o Afrodita (WIDE, 1893, 329; SOURVINOU-INWOOD, 1991, 103-106), claramente en una situación similar al rapto de Helena. Parece más lógico que sea Ártemis, teniendo en cuenta los intentos de violación o las violaciones efectivas que aparecen en leyendas etiológicas de los cultos de Ártemis (LARSON, 1995, 65). No parece tener mucho que ver este rapto con un *hieros gamos*, como planteó Farnell (1970, 230).

Como ya vimos, el hecho de que sea en el santuario de Ortia y la actitud del Teseo de Plutarco al decidir no violar a Helena por su excesiva juventud, parecen remitir a un momento inicial de la preadolescencia, en una edad menor de 10 años (HERSHKOWITZ, 2016, 210), y podrían ser la prueba de que el rito femenino de Ortia tenía que ver con el inicio de esta etapa y de la transición a la vida adulta donde Ártemis está siempre presente. No obstante, la referencia al santuario de Ortia como lugar donde se dio el rapto sólo la tenemos en Plutarco¹⁰⁸²; en ninguna fuente anterior hay nada que relacione explícitamente a Helena con Ortia, por lo que Plutarco podría estar utilizando un lugar icónico para enfatizar los aspectos positivos de Helena, una divinidad espartana cuya actitud en la mayoría de las fuentes no se ajusta a la moralidad ejemplarizante de los lacedemonios.

No obstante, incluso aunque el rapto en el santuario de Ortia lo datásemos en época romana, la relación de Ártemis con Helena se pudo haber planteado en momentos anteriores por dos razones. La primera es la semántica del rapto y la segunda es la tradición que niega la consumación del mismo. La tenemos confirmada, al menos, desde mediados del siglo V a.C.¹⁰⁸³ cuando Helánico de Lesbos ya menciona la excesiva juventud de Helena¹⁰⁸⁴ para explicar que nunca se hubiera consumado el acto de Teseo

¹⁰⁸² Cf. Hershkowitz (2016, 191) que propone que el lugar del rapto ya era el santuario de Ortia desde Helánico.

¹⁰⁸³ Probablemente anterior porque la cerámica ática donde se muestra esta escena está documentada al menos desde finales del siglo VI a.C., aunque Helena nunca aparece representada como una niña sino como una mujer joven (SHAPIRO, 1992, 233).

¹⁰⁸⁴ Apolodoro le da una edad de 12 años (*Epit.*, 1,23), justificando así las relaciones entre Helena y Teseo.

(*FgrHist* 4 F 134, 168b)¹⁰⁸⁵. Helánico hace hincapié en que Helena no tenía una edad para que se produjera el acto sexual, lo cual es llamativo si tenemos en cuenta que Teseo es un héroe muy vinculado con la sexualidad desde época arcaica y Helena es un objeto de deseo ya desde la concepción misma de la figura heroica en la épica (SHAPIRO, 1992, 232). El tabú sexual de la edad es una de las razones por las que Ártemis es virgen, porque es protectora de los niños y los jóvenes. Ciertamente también tiene que ver, como hemos dicho, con la sexualidad inminente de la adolescencia, pero es innegable que su virginidad está relacionada con la infancia como fase asexual de la vida en la Grecia antigua. Incluso Helena, la heroína más sexualizada, paradigma del erotismo, tuvo esa fase. A ello hay que añadir, como dice Shapiro, que las primeras representaciones del rapto de Helena¹⁰⁸⁶ aparecen en el Peloponeso poniendo como figura central a Helena, no a Teseo (SHAPIRO, 1992, 235).

La versión argiva del mito que hace de Helena y Teseo los padres de Ifigenia (Paus., 2,22,7)¹⁰⁸⁷ acepta la consumación de la violación por parte de Teseo y sitúa a Helena en una edad mayor. Por lo que dice Pausanias, Estesícoro fue uno de los que transmitió esta versión del mito, seguramente en su *Helena* para posteriormente rechazar la versión en la *Palinodia* (MASSIMILLA, 1995, 49).

Es interesante la posibilidad de que Ifigenia fuera hija de Helena por dos razones. Por un lado, porque relaciona a Helena con la heroína paradigma de la virginidad, inicio de la transición juvenil a la vida adulta¹⁰⁸⁸, y por otro lado, porque esta heroína está relacionada también con la versión del mito que consideraba el *xoanon* de Ortia y la de Táuride la misma escultura sagrada, como vimos. Es más, en Hermione, en la Argólida, Ártemis e Ifigenia recibían culto como una sola divinidad (Paus., 2,25,1). Incluso en las versiones donde se asume la consumación del rapto de Teseo, Helena aparece en cierta manera relacionada con Ortia y también en una situación donde la sexualidad inminente pero no efectiva es un punto clave del mito, aunque no lo sea en la figura de Helena sino

¹⁰⁸⁵ Para un análisis del fragmento de Helánico, discutiendo que pudiera ser la única fuente de Plutarco (*Thes.*, 31-32) *vid.* Hershkowitz (2016, 176-187).

¹⁰⁸⁶ Un aríbalo protocorintio (M. Louvre, CA 617 = KAHIL, 1988, 507), en el trono de Apolo Amicleo (Paus., 3,18,15) y en el Arca de Cípselo (Paus., 5,19,2-3).

¹⁰⁸⁷ Según Massimilla, la filiación de Ifigenia como hija de Helena y Teseo no reaparece hasta época Helenística (1995, 49-51) pero probablemente permaneció a lo largo de época clásica (HERSHKOWITZ, 2016, 194). Un ejemplo de esta pervivencia es un vaso de figuras rojas datado en el 400 a.C. donde se representa la boda de Helena y Teseo (*vid.* SHAPIRO, 1992, pl. 50,3-5).

¹⁰⁸⁸ En el Ática, Helena simboliza el origen de la transición y la preparación para el futuro matrimonio en el rapto de Teseo e Ifigenia la muerte ritual final (MONTEPAONE, 1999, 70; VALDÉS GUÍA, 2016, 10).

en otra que es “salvada” con la sustitución de su persona por otro elemento fantasmal irreal en el momento del sacrificio. La sustitución por un *eidolon* no es la misma pero en ambos casos sirve para salvaguardar a la heroína de un final trágico vinculado, directa o simbólicamente, con su sexualidad. Ifigenia es una joven cuyo sacrificio significa la pervivencia de su virginidad y, por tanto, su relación con Ártemis, mientras que Helena prefigura ya desde muy joven su sexualidad y su vinculación con Afrodita (LYONS, 1989, 163). Ambas heroínas forman las dos caras de una misma moneda, una dualidad que Helena tiene en sí misma¹⁰⁸⁹. La castidad y la sexualidad efectiva están presentes en la concepción de la mujer, por eso no es contradictorio que Ifigenia aparezca como hija de Helena ni tampoco que Helena tenga que ver con los momentos anteriores a la sexualidad en el santuario de Platanistas.

La relación con Ortia va más allá del mito. La asociación con el árbol (Theo., *Idyll.*, 18, 45-4; Paus., 3,14,8) también relaciona a Helena de alguna manera con Ártemis y con Ortia. También en Cafias, Arcadia, Ártemis tiene que ver con Helena. Allí tenía el epíteto de *Apanchomene*, ahorcada (Paus., 8,23,6ss) vinculada a los niños (BETTINI y BRILLANTE, 2008, 47) y la tradición del santuario de Ártemis Cariátide por la cual las muchachas se colgaron en el árbol intentando huir de los mesenios¹⁰⁹⁰. Este epíteto podría tener mucho que ver con la relación entre Ártemis y Helena en Rodas donde se contaba el único final negativo de la heroína homérica. En Rodas, Helena recibía el epíteto de *Dendritis* por el *aition* local según el cual Polixo había mandado ahorcar a Helena en venganza por la muerte de su esposo (Paus., 3,19,10). Muy cerca del santuario de Cafias había también un plátano de sombra dedicado a Menelao (Paus., 8,23,4; BIRGE, 1994, 234; BETTINI y BRILLANTE, 2008, 32-33).

La relación con Ártemis está presente también en la fiesta de las *Heleneia* dedicada, como no podía ser de otro modo, a Helena (Hsch., s.v. ‘Ελένεια). Tenemos muy pocas referencias a esta fiesta, prácticamente solo en Pólux (10, 191). Hesiquio habla de una procesión en *kannathra* decorados con ramas que evocan animales (Hsch., s.v. κάνναθρα). Bettini y Brillante (2008, 51) consideran que esta fiesta se desarrollaba en el Meneleo para dar relevancia a la exposición de las muchachas y al movimiento de los

¹⁰⁸⁹ Blondell (2013, 119) considera que la imagen fantasmal de Helena que va a Troya está implícita en la propia Helena porque la mujer más bella no puede ser real porque no puede alcanzar ese punto ninguna mujer real.

¹⁰⁹⁰ Ariadna también tiene que ver con el árbol, se cuelga al ser abandonada por Teseo en Naxos (Plut., *Thes.*, 20,1).

carros siguiendo una ruta mimética simbólica, representando la evolución de *parthenos* a *gyne*, hacia el lugar donde se realizaban cultos matrimoniales. Probablemente con el mismo sentido de la carrera de Helena y quizás como una evolución más pomposa de lo que en principio era sólo la carrera y la ofrenda que describe Alcmán. West (1975, 17, n. 5) quiso ver en Teócrito esta festividad al inicio del *Epitalamio de Elena* (Theoc., *Idyll.*, 18, 2) vinculándola con la naturaleza primaveral por la presencia de jacintos en rituales o mitos que simbolizan la unión conyugal presentes ya desde los Himnos Homéricos donde se menciona un lecho de flores con jacintos en la unión de Zeus y Hera (Hom., *Il.*, 14, 295-351)¹⁰⁹¹.

Por otro lado, los materiales del Meneleo tienen características similares a otros objetos presentes en el santuario de Ortia, como las figurillas a caballo, los jinetes o las guirnaldas o coronas (THOMPSON, 1908-1909, 124; VOYATZIS, 1992, 277, GILL y VICKERS, 2001, 229). El propio Thompson consideraba que las figuras representaban a Helena (THOMPSON, 1908-1909, 124) y a Arrigoni (1985, 93) le sirvió para interpretar a Helena como una diosa curótrofa similar a Ortia¹⁰⁹². La festividad de Helena, las *Helenephoria* o *Heleneia*, parece que incluía una ofrenda en cestas (Poll., 10, 191) que también estaba presente en el culto de Ártemis (CLADER, 1976, 75, 80)¹⁰⁹³. El santuario de Ortia estaba conectado con el Platanistas y con el Meneleo a través de los cursos de agua. Es muy posible que la cesta también tenga un simbolismo específico asociado a la rivera de los ríos. En los tres santuarios, el agua probablemente simboliza la frontera. En el de Ortia y el Meneleo por la cercanía al Eurotas y en el Platanistas porque está el curso del Magoula alrededor creando una isla. Torelli se imagina el Platanistas como algo similar al Teatro Marítimo de Villa Adriana (TORELLI, 1991, 225-232).

El *Φοιβαίον* (Febeo) se encontraba relativamente cerca del río y de Terapne (Paus., 3,14,9; 20,2). En este lugar donde recibían culto los Dióscuros probablemente desde época arcaica. Allí los efebos realizaban un sacrificio a Enialio antes de un

¹⁰⁹¹ También en los *Cantos Ciprios*, donde se dice que el azafrán y el Jacinto se usaban para teñir la ropa de Afrodita (fr. 4), en una cita de Safo (fr. 194 Lobel-Page = Himerios, *Or.* I, 4), en la que se describe el aderezo del pelo de Afrodita con jacintos, y en el *Himno Homérico a Deméter* donde se dice que en el momento del rapto de Perséfone, la muchacha estaba recogiendo flores, entre ellas el jacinto (*H. Hom. Dem.*, 7).

¹⁰⁹² También vio esta relación Rozokoki (2011, 61).

¹⁰⁹³ Chantaine define el concepto *ἐλάνη* como una antorcha de mimbre que se usaba en el culto de Ártemis Brauronia y por la edad del rapto, se plantea la posibilidad de que el mito de Helena y Teseo fuera una de las leyendas etiológicas vinculada a los ritos de Brauron (HERSHKOWITZ, 2016, 211). Como vimos en el capítulo de Ártemis, Ortia tiene una relación con la luz de las antorchas en Mesenia.

enfrentamiento entre jabalíes. Pausanias considera que los sacrificantes eran el grupo victorioso en el combate de Platanistas (Paus., 3,14,10) aunque el ritual de los esfereos tiene visos de ser de época romana¹⁰⁹⁴, lo que no significa que el sacrificio a Enialio no existiera antes. En momentos anteriores el santuario estaba dedicado, aparentemente, al miedo como *pathemata*.

La existencia del culto a Enialio (Paus., 3,14,9) podría confirmar la derivación del nombre del santuario de Φόβος¹⁰⁹⁵ y no directamente de Φοίβη, aunque la iota resulta extraña en el nombre y podría ser un indicativo de que no sólo es el miedo la figura central del culto. Heródoto también menciona el Febeo pero lo llama Φοιβήτιον, lo que acerca más la etimología a la leucípide, Febe. Es probable que esta heroína tuviera algo que ver en su significado mítico con Fobos, especialmente en Esparta donde los Dióscuros están directamente ligados a Enialio y a la guerra.

Las Leucípides tienen características similares a la Helena homérica en el único mito que conocemos porque son la razón de los enfrentamientos entre los Dióscuros y sus primos, los hijos de Afareo. El mito, que probablemente tiene ya una versión en la parte perdida del *Partenio del Louvre*¹⁰⁹⁶ y que también lo transmitió Teócrito (*Idyll.* 22), cuenta que estaban prometidas a Idas y Linceo pero los Dióscuros las raptaron para casarse con ellas. Este fue el inicio legendario de la enemistad entre mesenios y espartanos (EDMUNDS, 2016, 75). En este sentido, las Leucípides están ligadas a la guerra a través del paralelismo con el rapto de Helena¹⁰⁹⁷, ya sea por Teseo o por Paris, puesto que el rapto de Teseo provocó el ataque de los Dióscuros a Atenas¹⁰⁹⁸ y el de Paris el inicio de la Guerra de Troya. Es más, Propercio hace que sean ellas las que provocaron el amor en los Dióscuros (1,2,15ss); por tanto, en esta versión las Leucípides son las culpables del enfrentamiento entre los Tindáridas y los Afarétidas. La cercanía del santuario al Meneleo y al río también sugiere cierta vinculación con Helena.

¹⁰⁹⁴ Vid. capítulo “Ártemis” en este bloque.

¹⁰⁹⁵ En la *Ilíada* (13, 298) Fobos es hijo de Ares.

¹⁰⁹⁶ Vid. capítulo “El mito de los Hipocoóntidas” del bloque III donde se analiza la posibilidad de que hubiera una versión del mito donde los rivales por el matrimonio de las Leucípides no fueran los hijos de Afareo sino los de Hipocoonte.

¹⁰⁹⁷ Edmunds (2016, 69) considera que el rapto de Helena y el rescate de los Dióscuros tienen que ver con el origen indoeuropeo del mito y el carácter trifuncional de las tres figuras.

¹⁰⁹⁸ Es un mito que es una triple ofensa, como plantea Hughes (2005, 51) porque no sólo es un rapto de una mujer de la familia real sino también hay una incursión en un territorio que no es el suyo y un ataque a un acto religioso.

De una manera similar pero vinculada no sólo a la guerra sino también a la faceta matrimonial, Helena está presente en el santuario de las Leucípides (Paus., 3,16,1) y en el de Arsínoe (Paus., 3,12,8), la tercera de las hijas de Leucipo, en Esparta. En el primero se guardaba el huevo que engendró Leda (Paus., 3,16,1) y cerca de él se encontraba la legendaria casa de los Dióscuros (3,16,2). El segundo estaba situado junto a un lugar llamado *Helenio* (Paus., 3, 12,8).

El santuario de las Leucípides estaba situado cerca del de Afrodita *Morpho* y Afrodita *Hoplismene* (Paus., 3,15,10-11). La segunda es una Afrodita armada, guerrera, mientras que la primera encarna la armonía de la belleza. Dice una leyenda que Tindáreo le había puesto unos grilletes para que las mujeres fueran fieles a sus maridos (Paus., 15,11-16, 1). La leyenda es interesante porque relaciona claramente a Helena con Afrodita en su faceta matrimonial que, a su vez, se encuentra en relación con la guerra, de lo que hablaremos más adelante. La localización del santuario de Hilaíra y Febe cerca del de Afrodita nos permite incluir a estas heroínas en este grupo de divinidades vinculadas a la guerra, el matrimonio y la sexualidad.

La cercanía de la casa de los Dióscuros incide en esta relación entre la guerra y el matrimonio. Larson, en su estudio sobre los cultos de las heroínas griegas, insiste en que la mayoría de ellas recibían culto junto a sus esposos, o compartían santuario con ellos, o sus santuarios o *heroa* estaban relativamente cerca. También dice que la mayoría de las conexiones se basaban en las relaciones familiares entre las figuras heroicas (1995, 59). Estas ideas reafirman la relación entre los cultos de las Leucípides y los Dióscuros y, probablemente también con Helena que, como vemos, constantemente aparece en los lugares asociados a sus hermanos, cuñadas y familia de éstas en una situación poco habitual entre lo divino y lo heroico.

Como hemos adelantado líneas más arriba, la otra de las hijas de Leucipo, Arsínoe, recibía culto en Esparta junto al Helenio (Paus., 3, 12,8), un lugar donde Pausanias situó la reunión de los griegos para frenar al ejército de Jerjes y también donde supuestamente se reunieron los aqueos para preparar la expedición a Troya y vengar la afrenta a Menelao por el rapto de Helena (Paus., 3,12,6). Aunque no sabemos si este lugar existía en época clásica, se observa en la localización una intención de reafirmar la relación entre Helena y las descendientes de Leucipo. La cercanía de las tumbas reales de los Euripóntidas sugiere que el santuario de Arsínoe y el Helenio se entendían también como lugares

relacionados con la realeza, al igual que otros elementos del culto de Helena que veremos a continuación.

Aparte de la correlación entre estas heroínas y la guerra que podría ser un indicativo de la presencia del culto de las Leucípides, junto a los Dióscuros, en el Febeo, el nombre de Febe tiene otra connotación diferente si consideramos alguna relación semántica con otra Febe mitológica, la titánide madre de Leto, abuela de Ártemis y de Apolo. Hay una versión del mito de las Leucípides que las hace hijas de Apolo mientras que Leucipo actúa como padre adoptivo (*Cypr.*, fr. 8A). Precisamente uno de los epítetos más recurrentes de Apolo en Grecia es Febo, relacionado directamente con su esplendor porque Φοίβος significa brillante o resplandeciente. De hecho, Hilaíra, el nombre de la otra leucípide, es un epíteto de Selene (Empédocles, fr. B40 D.K.), los Dióscuros son la constelación de Géminis¹⁰⁹⁹ y Leucipo significa literalmente caballo blanco. Como también veremos, los caballos tienen mucho que ver con los Dióscuros y con la superioridad aristocrática que encarnan Helena, sus hermanos y las Leucípides, pero lo interesante en este momento es el hecho de que sea blanco, un color resplandeciente que potencia aún más el simbolismo de los nombres de las hijas de Leucipo y les aporta a las heroínas y sus esposos un carácter astral que no tiene por qué contradecir en ningún momento el posible significado ctónico de los Dióscuros como héroes y las leucípides como sacerdotisas de Dioniso. Farnell se inclina más por el carácter ctónico de las divinidades (1970, 231) pero la apoteosis de los Dióscuros tras su muerte relaciona a los héroes con ambos sucesos: su muerte y el ascenso a los cielos.

Garvie plantea la posibilidad de que Febe fuera Aotis en el *Partenio del Louvre* (1965, 185-187) mientras que Nagy (1994, 346-347) muestra a las dos aspirantes como las líderes del coro del mismo coro actuando en una mimesis de las Leucípides. La explicación principal de este segundo autor es la comparativa de las líderes del coro con los caballos y la presencia de las Leucípides en el mito. A ello habría que sumar el uso del término φῶς para referirse a la luz de Ágido, lo resplandeciente de esta figura la hace ser claramente superior al resto, especialmente en su belleza caracterizadora de su papel preeminente en la aristocracia. Si esto es así y las jóvenes líderes del coro actúan en una mimesis de estas dos heroínas, la relación entre Helena, la divinidad del partenio cuyo

¹⁰⁹⁹ Eurípides en *Electra* (990-992) ya habla del carácter astral de los Dióscuros aunque se enfatiza mucho más en época tardía (FARNELL, 1970, 186)

nombre se ha visto en relación con la luz y el brillo¹¹⁰⁰ (LANERES, 2007, 9) y las hijas de Leucipo se hace aún más evidente y se refuerza el carácter prematrimonial del culto de las heroínas y la diosa.

La presencia de los Dióscuros y de Enialio es la contrapartida masculina del culto juvenil de las Leucípides porque los que rinden culto al dios de la guerra son los jóvenes efebos. Aunque hemos dicho antes que probablemente el combate del Platanistas deberíamos datarlo en época romana, eso no impide que el sacrificio a Enialio fuera anterior. De hecho, tenemos atestiguada la relación entre los Tindáridas y el ejercicio también en Tarento (FARNELL, 1970, 222), probablemente desde el siglo VI a.C. cuando Esparta está muy presente en la Magna Grecia. Además, Pausanias hablar de un templo a los Dióscuros cerca del *dromos*, donde había dos estatuas de estos héroes (Paus., 3,13,8), y del santuario de las Cárites (Paus., 3,14,6). También tenemos un buen número de estelas dedicadas a los Tindáridas (PAVLIDES, 2011b, 138-140).

La relación de los Dióscuros con un lugar vinculado a la transición a la vida adulta, como el *dromos*, es lógica teniendo en cuenta que, al igual que su hermana y sus esposas, sus vidas míticas tienen mucho que ver con las fases de la vida de los espartanos. La posible relación con las Cárites, acompañantes míticas de Afrodita (Hes., *Theog.*, 64-65), seguramente se inserta en el contexto que estamos viendo del esplendor y el brillo como metáfora de la belleza¹¹⁰¹, la juventud y la superioridad aristocrática, como se refleja en Alcmán (*PMG* 27) donde el poeta pide a la Musa que le dé *charis* al coro¹¹⁰². El coro es femenino, al igual que en el *Partenio del Louvre* donde se menciona a las Cárites autorizadas por Zeus para permitir la buena unión matrimonial (*PMG* 1, vv. 20-21) pero, aunque sea femenino, la gracia actúa en la relación entre ambos sexos.

En definitiva, es muy probable que el Febeo no fuera sólo un santuario de ritos masculinos guerreros sino que exista una presencia indirecta de las Leucípides allí mismo relacionada probablemente con Helena porque ambas están asociadas al matrimonio, la realeza y la guerra. Las tres heroínas son también ejemplo de los pasos sociales y rituales

¹¹⁰⁰ Aunque hay aún autores que mantiene el carácter lunar de Helena (RICHER, 1994, XXXV; EDMUNDS, 2016, 87), hoy en día se rechaza que Helena fuera una forma de Selene o cualquier relación con la luna (CLADER, 1976, 63; ROZOKOKI, 2011, 63-64), a pesar de su condición brillante o esplendorosa que tenemos confirmada por una representación del siglo II a.C. donde está junto a sus hermanos y está coronada con rayos de luz (RICHER, 1994, 14).

¹¹⁰¹ El epíteto más habitual de Afrodita es *chruseos* o *chruseios*, la áurea (FRIEDRICH, 1978, 78).

¹¹⁰² *Vid.* capítulo “De la épica a la lírica. Lo que Alcmán aprendió de Homero y de Hesíodo” en el bloque III donde me refiero a este fragmento en concreto.

por los que tenía que caminar una mujer desde su juventud, identificada con la fase no sexual de su vida, hasta su muerte, pasando por el matrimonio y el parto de los hijos legítimos. Es lógico entonces que Ártemis y Helena tengan una relación directa, así como otras divinidades relacionadas con la juventud y el matrimonio. La concordancia entre Dioniso y las Leucípides a través del nombre de las sacerdotisas que le rendían culto en Colone adquiere mayor fuerza en este contexto y también la comparación entre las dos carreras femeninas espartanas, la de Dioniso Colonatas y la de Helena.

El símil del camino por la vida se ajusta bien con lo que habíamos indicado ya en el capítulo anterior sobre la carrera como mimesis de la transición de la juventud a la vida adulta. Habíamos anunciado ya que la carrera de Helena es probablemente el paradigma más claro de esta transición si nos atenemos al significado de la diosa en los dos santuarios: en Platanistas como diosa de las mujeres jóvenes en edad prematrimonial¹¹⁰³, vinculada especialmente a la belleza, el canto y el ejercicio, y en Terapne como diosa de las mujeres casadas donde no tenía por qué dejar de estar ligada al ejercicio. Seguramente en este otro santuario se percibiera mejor otro de los posibles significados del deporte espartano: la preparación para el parto¹¹⁰⁴.

El *Epitalamio de Helena* de Teócrito (*Idyll.*, 18)¹¹⁰⁵ es probablemente el poema que mejor ilustra esta mimesis y las dos partes de la vida de la mujer separadas por la boda (STERN, 1978, 32). En él se habla de Helena en su juventud corriendo y realizando ofrendas, se menciona el rito matrimonial y, finalmente, se expresan buenos deseos para el matrimonio de la joven Helena con Menelao, incluyendo amor y, por supuesto, una buena prole. Dicen Bettini y Brillante que Teócrito probablemente esté evocando los dos cultos de Helena en Esparta (2008, 38), no obstante, el lírico de Siracusa distingue claramente entre una primera Helena, más humana, y otra segunda divina, y tampoco sabemos nada del contexto interpretativo (PANTELIA, 1995, 77) que pueda confirmarnos que Teócrito pretendiera describir fielmente ambos cultos. No hay ninguna referencia que nos indique si el poema se llegó a cantar en algún momento en Esparta o

¹¹⁰³ Calame (2015, 203), en cambio, interpreta este lugar como centro del culto heroico de Helena frente al santuario de Terapne donde recibía culto heroico. Burkert (1985b, 205), sin embargo es tajante afirmando que en Esparta Helena siempre una diosa y Edmunds también entiende que lo es sólo en Platanistas (2016, 168) mientras que en Terapne es una heroína que recibe un culto “como diosa”, aunque reconoce que en algún momento esto debió cambiar (2016, 183).

¹¹⁰⁴ *Vid.* capítulo “El deporte femenino en Esparta: origen y función” del bloque V.

¹¹⁰⁵ Seguramente inspirándose en la *Helena* de Estesícoro, los epitalamios de Safo y probablemente también la imitación de los textos de Alcmán (DURÁN MAÑAS, 2009, 33).

si el contexto tenía algo que ver con Laconia pero el objetivo era que el público lo viera como algo laconizante.

Existe en Teócrito la necesidad de mostrar dos facetas de Helena, una mortal y otra divina separadas por la institución matrimonial, haciendo que la boda sea lo que hace superior a la mujer, lo que la diviniza. Probablemente Teócrito se sirve en buena parte de la tradición lacedemonia para hablar sobre el fin de la vida de la mujer, el matrimonio y el parto, pero su objetivo no es describir los significados de los cultos de Helena en Esparta, ni la transición ritual, sino enfatizar la relevancia del matrimonio en un epitalamio, un poema cantado en el contexto específico de unas nupcias. Stern considera que la diosa del *Idilio* tiene un sentido muy maternal (1978, 35) que sería, al fin y al cabo, el gran objetivo vital de las mujeres tras el matrimonio: la crianza. Además, si es cierto que este idilio debemos englobarlo junto con otros para conmemorar el matrimonio de Ptolomeo II (GRIFFITHS, 1979, 86-91; PANTELIA, 1995, 78-79), quizás con Arsínoe II, su segunda esposa y hermana, habría que entender la lógica de la divinización de la esposa a través del matrimonio como un hecho propio del contexto matrimonial de la realeza egipcia. Sabemos que Ptolomeo II había adoptado también otra costumbre propia de los reyes de Egipto, la de considerarse y autoproclamarse hijo de un dios. Utilizando el ejemplo de Helena estaba justificando su matrimonio, tras repudiar a su primera mujer, y haciéndolo divino, uniendo así su origen griego con su gobierno egipcio en la forma de un mito griego de gran relevancia. Es más, incluso tenemos referencias del culto de Helena en Egipto desde época de Heródoto (2,112) que debió ser más importante también en época helenística (*Mor.*, 857b).

Con lo cual, el texto de Teócrito habría que entenderlo en su contexto propagandístico, comprendiendo las referencias a los cultos espartanos no como una descripción fiel sino como una serie de aspectos que ayudan a entender y confirmar algunos elementos culturales de Helena en Esparta y probablemente algunos tópicos muy generalizados sobre las espartanas. En el caso de la divinización, por ejemplo, las demás referencias que tenemos de Helena en su santuario del Platanistas nos muestran a una figura desvinculada completamente de Menelao y que es por sí sola la diosa protectora de las jóvenes. En este sentido, sí podemos aceptar la asociación que hace Teócrito de la carrera con el momento anterior al matrimonio y asociada de alguna manera al santuario de Platanistas, como confirma Pausanias (3,15,2). No está tan claro, sin embargo, que la carrera se desarrollara al lado del Eurotas (*Idyll.*, 18, 22-25), en los bancales, como dice

Teócrito y también afirma Aristófanes (*Lys.*, 1310-1313). De hecho, el escoliasta de Teócrito dice que el *dromos* se encontraba en el Platanistas, donde estaba el santuario de Helena. El propio Teócrito se refiere a la asociación de Helena con los plátanos (*Theoc., Idyll.*, 18, 49), probablemente en relación con el centro del culto. Por esta razón el escoliasta sitúa allí el *dromos* donde corrían las muchachas.

En cuanto a la localización de la carrera, lo único que parece claro es que el *dromos* del centro de Esparta tiene gran relevancia cívica y parece que allí se llevaban a cabo los ejercicios diarios y quizás algunos rituales, aunque las fuentes los presentan generalmente asociados al coro (*Plut., Ages.* 29,3; *Paus.*, 3,11,9). La situación en esa zona, desde luego, algo tenía que ver con esos ritos de carácter cívico y juvenil porque sabemos que en el Platanistas existía un santuario de Heracles (*Paus.*, 3,15,-3-5), el héroe dorio por excelencia, practicaban la lucha por equipos los efebos¹¹⁰⁶ (*Paus.*, 3,14,10) y además allí Pausanias vio las tumbas de figuras muy relevantes para la cultura y los ritos juveniles espartanos como Alcmán¹¹⁰⁷ o Cinisca (*Paus.*, 3,15, 1-3). La asociación del Platanistas con el ágora parece establecerse a través del *dromos* que pudo situarse en un área intermedia que unía el centro del deporte y de varios ritos de juventud en el Platanistas con el centro cívico donde se desarrollaban actividades rituales de tipo coral, como las Gimnopedias. En este sentido, no debe sorprender que los partenios de Alcmán resulten ambiguos en lo que se refiere al deporte y al canto puesto que la vinculación también en la localización explica una realidad semántica dibujada en el paisaje en la que deporte y coros se unen a través de la geografía de la ciudad.

El *dromos* del centro de Esparta podría ser el lugar donde se realizaba la carrera de Helena, pero la lejanía del otro santuario de Helena, el Meneleo de Terapne, parece indicar otra geografía ritual diferente. El Meneleo está situado en lo alto de la colina de Terapne, en un punto donde toda Esparta es visible, justo en la orilla contraria del Eurotas y enfrentado al Taigeto. Desde lo alto del santuario es perfectamente visible el curso del Eurotas en sus dos vertientes (FIG. 52). Tanto Aristófanes (*Lys.*, 1296-1320) como el escoliasta de Teócrito (*schol., Theoc., Idyll.*, 18, 22-25, 39-40) sitúan allí un lugar donde hacían ejercicio que no tenía por qué ser un *dromos* perfectamente organizado sino una explanada sin ninguna construcción. La cita de Livio sobre el lugar donde organizó al

¹¹⁰⁶ Como hemos dicho anteriormente, el ritual parece tardío.

¹¹⁰⁷ Recuerda Edmunds (2016, 166), en este contexto, que Alcmán habla de la lucha entre Heracles e Hipocóonte en el primer partenio.

ejército Nabis (Liv., 34,27,4; 35,35,10) parece ser indicativo de que allí había un lugar con estas características. Además, tenemos la referencia del mito de Helena y Teseo que sitúa el rapto de Helena en el santuario de Ortia (Plut., *Thes.*, 31), junto al Eurotas.

Vistas estas referencias, se ha planteado la posibilidad de que la carrera de Helena tuviera lugar en esta zona¹¹⁰⁸, no porque fuera un rito segregacional, como decía Arrigoni (1985, 75), sino por la relación de la divinidad con el curso de agua. Como ya vimos, sí parece existir una asociación del culto de Helena con el agua, aunque no hay que desperdiciar la propuesta de que no hubiera ningún *dromos* cerca del río hasta época de Teócrito (GLASS, 1988, 161; SCANLON, 2005, 78) y lo que menciona Aristófanes fuera una explanada de uso temporal. Probablemente el *dromos* más antiguo era el próximo al ágora y al Platanistas, habida cuenta del carácter cívico del deporte. Algunos de los espejos de bronce¹¹⁰⁹ que analizamos en el capítulo del desnudo donde aparecen tortugas o ranas podrían estar asociados al curso que circundaba el Platanistas¹¹¹⁰, aunque aparecieron tan dispersos que no podemos asegurar una asociación con un santuario o rito en concreto, pero sí directamente con el agua, quizás con Ártemis (BEVAN, 1988, 3, 6) y Helena. En este lugar, además, se han encontrado varios vestigios arqueológicos muy relevantes del culto de Helena, especialmente la estela que representa en uno de sus lados a Helena y Menelao y en el otro lado Clitemnestra y Orestes (FIGS. 33, 34)¹¹¹¹. No obstante, esta estela no parece tener nada que ver con la carrera sino con el mito de Helena una vez casada lo que confirma la relación entre el santuario de Platanistas y el Meneleo

¹¹⁰⁸ García Romero lo sitúa al lado de Terapne (2005, 185).

¹¹⁰⁹ Con muchachas desnudas hay un número considerable, pero aquí tenemos en cuenta los dos que incluyen animales anfibios. Se encontró un espejo en Curium, Chipre, donde aparece una muchacha desnuda con címbalos en las manos, una cinta que cruza su pecho y una rana a sus pies (Nueva York, Met. Inv. 74.57.5680). La factura parece claramente laconia, al igual que el de Berlin (W., Inv. 31084) donde aparece una muchacha totalmente desnuda que parece sujetar el espejo.

¹¹¹⁰ Quizás relacionado con el área de Magoula (BÖLTE, 1929, 1460; STIBBE, 1989, 84; MUSTI, TORELLI, 1992, 215, 218; KOURINOU, 2000, 244; CARTLEDGE and SPAWFORTH, 1989) donde pasa un afluente del Eurotas con el mismo nombre y se han encontrado unos baños con restos iconográficos vinculados a Hércules que Cartledge y Spawforth han entendido como unos baños asociados al gimnasio (1989, 219). Sanders, sin embargo, lo sitúa mucho más cerca del ágora, al noreste del teatro y del santuario de Atenea Calcioco, en el curso del Mousga. Su hipótesis se basa sobre todo en la asociación con el curso del agua y la presencia de una calle que iría hacia el norte dirigiéndose hacia el santuario de Apolo Carneio (2009, 199).

¹¹¹¹ Esta adscripción es dudosa. Se ha planteado también que sean en ambos casos Helena y Menelao sólo que antes de fugarse con Paris y después (FITZHARDINGE, 1980, 76-77) e incluso en el momento del reencuentro, intento de asesinato por parte de Menelao y la reconciliación (EDMUNDS, 2016, 113). También se ha planteado que sean Helena y Paris y Helena y Menelao. El problema es complejo porque en un lado aparece la mujer y el hombre en actitud cariñosa pero en el otro lado el hombre está atacando con una espada a la mujer. En: Tod y Wace (1906, 132) y Kahil (1955, 71). La existencia de la estela en un área tan cercana al santuario de Helena y el conocimiento que tenemos por la *Palinodia* de Estesícoro hacen difícil la adscripción de la imagen violenta a Helena y Menelao.

de Terapne cuyo enlace parece ser el río, entendido como frontera y enlace, con todo lo que el término implicaba cuando hablamos de ello en los capítulos precedentes.

Al igual que el movimiento del agua sirve de unión entre las fronteras imaginadas del santuario de Platanistas, el santuario de Ortia y el Meneleo, también hay un paralelismo entre el movimiento real de las muchachas corriendo en el rito y su evolución de *parthenoi* a *gyne*, como ya planteó Arrigoni (1985, 72) y como hemos visto para el caso de las Dionisiades. Es perceptible también en el *Partenio del Louvre* y especialmente en el *Epitalamio de Helena* de Teócrito (*Idyll.*, 18) donde las muchachas recuerdan la carrera prematrimonial con Helena en el canto de su noche de bodas. La estructura del *Epitalamio* tiene una similitud clara con la organización de los dos partenios de Alcmán, seguramente porque la diosa a la que se dedicaron los partenios fue la propia Helena¹¹¹².

Otro elemento que supuestamente asocia a la diosa con el ejercicio es una inscripción donde se menciona a Cinisca¹¹¹³, probablemente la hermana de Agesilao II, vencedora de la carrera de cuadrigas de Olimpia en 396 a.C. y 392 a.C. (Plut., *Ages.*, 20,1; Paus., 6,1,6; 5,12,5).

[— — —] Κυνίσκα

[— *ἡελέ*]ναι {[*Ἀθά?*]ναι} ¹¹¹⁴.

Este epígrafe y la localización de su tumba en Platanistas (3,15,1) parecen estar asociados al culto de Helena, quizás a través de la actividad deportiva. No obstante, no tenemos ningún dato que especifique la participación de la hermana de Agesilao en competiciones atléticas más allá de la crianza de los caballos, razón por la que es famosa. En el Meneleo aparecieron algunas figurillas de terracota de época arcaica representando jinetes a caballo, la mayoría de los cuales eran mujeres¹¹¹⁵ (THOMPSON, 1908-1909, 120, fig. 3, 124) y de factura similar a otros aparecidos en el santuario de Ortia (DAWKINS, 1929, I, 150-151; WAUGH, 2012, 9).

Kyle propuso la posibilidad de que Cinisca compitiera en las Jacintias (KYLE, 2007, 190), como también aceptaba Arrigoni (1985, 94) que consideraba la posibilidad de que hubiera juegos femeninos en esta festividad por la existencia de dos inscripciones

¹¹¹² *Vid.* del Bloque III, capítulo “La ofrenda a la diosa”.

¹¹¹³ Dice Pomeroy que apareció en el Meneleo (2002, 22) pero Woodward no lo indica (1908-1909, 86-87).

¹¹¹⁴ *IG* V, 1, 235.

¹¹¹⁵ Muy parecido el rostro a los bronce y los marfiles del Meneleo y el santuario de Ortia (FITZHARDINGE, 1980, 93).

del siglo II d.C. que mencionan a dos sacerdotisas con títulos relacionados con la organización de los juegos de las Jacintias (*IG V,1 586 y 587*)¹¹¹⁶. Esta hipótesis plantea la posibilidad de que la diferencia entre la llegada en *kannathra* al Amicleo y la llegada en otros carros de caballos¹¹¹⁷ fuera porque la segunda forma era una carrera. Otra ofrenda en Amiclas se ha asociado con Cinisca en este sentido.

Κυν....ι vac.
ἐπὶ ἱε[ρέως — — —
ἀνέθηκε Ὑακί]νθίωι. vac. (*IG V,1, 1567*)

Este epígrafe cita a alguien cuyo nombre empieza por *Κυν* que podría ser Cinisca en el contexto del culto a Jacinto.

En realidad, Ateneo sólo menciona la llegada a Amiclas en dos modelos de carro (4, 139f), no especifica que hubiera carrera y el epígrafe en ningún momento menciona la presencia de Cinisca en las Jacintias en una competición. Lo que tenemos que une a las mujeres y a los caballos en el festival es la procesión que expone a las jóvenes. Dado el énfasis del Partenio en la belleza de los caballos, quizás tengamos que entender que el embellecimiento de los equinos iba unido al de los *kannathra* engalanados y las muchachas. A ello se suman las referencias sobre la exposición de la hija de Agesilao II¹¹¹⁸ en uno de los *kannathra* (Xen., *Ages.*, 8,7; Plut., *Ages.*, 19,7) y el gran aparato iconográfico de los Egeidas (FAUSTOFERRI, 1996, 198-200). Si el epígrafe se refiere a Cinisca, hay que entenderlo en el contexto específico del ritual, de su genealogía y de la importancia de los caballos en la sociedad griega, no exclusivamente por ser propietaria y criadora de caballos. En este sentido los indicios más cercanos al ritual nos llevarían a imaginarnos a Cinisca en uno de los *kannathra* y no tanto en una carrera ecuestre femenina durante las Jacintias.

¹¹¹⁶ Una comparación posible es la inscripción de Hermesianacte en Delfos dedicada a sus hijas, vencedoras en juegos (*SIG 802*). La inscripción se refiere a varias competiciones de carros, a pie y de música. La inscripción revela la cantidad de competiciones tardías en las que también podían participar las mujeres y evidencia una situación muy diferente a la de época clásica donde había menos competiciones y estaban más restringidas. Para un estudio de esta inscripción: HARRIS, 1964, 180ss

¹¹¹⁷ Vid. capítulo “Apolo Amicleo y las Jacintias” en este bloque y Rodríguez Alcocer (2015a, 33).

¹¹¹⁸ Sabemos que la madre y la sobrina de Cinisca se llamaban Eupolia (POMEROY, 2002, 26), un nombre revelador que seguramente tenía que ver con la propiedad de una cuadra familiar de la que le viene a Cinisca su conocimiento en la crianza de caballos y también el estatus de su familia materna.

Aparte del ritual concreto de las Jacintias, es necesario recordar que en Grecia los caballos fueron un símbolo aristocrático bien reconocido¹¹¹⁹ (REID, 2011, 39; PAPAKONSTANTINOY, 2014, 326; BERNARDINI, 2016, 38) y los espartanos no fueron una excepción sino, más bien, todo lo contrario (CHRISTESEN, 2012, 228). Los lacedemonios tuvieron fama de tener especial interés en las carreras de caballos (Paus., 6,2,1-2) y las utilizaron como elemento de prestigio y distinción social¹¹²⁰, como se observa en la gran cantidad de vencedores espartanos del siglo V a.C., especialmente en la segunda mitad (NAFISSI, 1991, 153-172; HODKINSON, 2000, 307-317; CHRISTESEN, 2012, 228; NOBILI, 2013, 64; FORNIS, 2013, 34) y en la existencia de epinicios (Simonides, fr. 34 P; Íbico, fr. S166) y epigramas celebrando la victoria de atletas espartanos (BARRON, 1984, 21; NOBILI, 2013, 66, 73-87)¹¹²¹. El caso de las mujeres victoriosas fuera de Esparta parece tener mucho que ver con esta situación de prestigio pero vinculada a un momento histórico muy específico puesto que los dos únicos ejemplos de vencedoras en grandes competiciones ecuestres son mujeres pertenecientes a la realeza: Cinisca y Eurileónide.

Teniendo en cuenta esta relevancia simbólica de los caballos, el contexto votivo del epígrafe y sin perder de vista que Cinisca, al fin y al cabo, era una mujer de la familia real, el epígrafe del Platanistas habría que interpretarlo en el contexto de su estatus social. Cinisca fue una mujer de una familia real con grandes intereses en el exterior, en la época del imperialismo espartano, y que vivió en un momento donde los problemas de oligantropía se habían incrementado notablemente¹¹²². Es difícil pensar que pudo estar soltera siendo una mujer de la familia real. Lo más probable es que siguiera unas pautas de vida similares a las de otras mujeres espartanas de alto estrato social y estuviera casada. La presencia del epígrafe dedicado a Helena podría reflejar su participación en el culto durante su juventud y su estatus superior al resto de las participantes. Si entendemos que el *Epitalamio* de Teócrito incluye en las 240 mujeres a todas las ciudadanas (*Idyll.*, 18, vv. 23-24) y esta carrera podemos identificarla con la evolución de la carrera del *Partenio*

¹¹¹⁹ Un buen ejemplo de ello es Megacles y la importancia que le daba la familia de los Alcmeónidas a las victorias ecuestres (MANN, 2001, 86).

¹¹²⁰ Esta cuestión está en discusión en tanto que unos opinan que podría estar asociado con el aspecto militar (THOMPSON, 1985, 61) y otros creen que lo está con la riqueza y la distinción social (PALAGIA, 2009, 33), idea que se está imponiendo en la historiografía incluso para época clásica cuando los espartanos destacan precisamente en las carreras ecuestres.

¹¹²¹ Curiosamente la mayoría de las veces no parece que sean celebraciones de victorias hípicas como plantea Hodkinson, lo que hace de la Estela de Damonón un documento muy importante (HODKINSON, 2000, 306).

¹¹²² Vid. capítulo “Las espartanas y Olimpia” donde analizamos la figura de Cinisca en su contexto histórico.

del Louvre, habría que imaginarnos a Cinisca participando durante su juventud al menos en la carrera y en algún coro.

Cierto es, no obstante, que el primer epígrafe es muy singular. No es el primero aparecido en Esparta, pero sí es el único del que tenemos un nombre tan conocido, precisamente de una mujer, y parte del nombre de la divinidad. Tampoco existen tantos epígrafes en la Esparta de época clásica como para no percibir su singularidad o la intención de destacar del que mandó tallar el epígrafe, análoga a las de las dos esculturas que ofreció Cinisca en Olimpia. En este epígrafe ella se muestra como oferente, participe de los ritos de Helena como otras mujeres espartanas pero con la pretensión de hacer visible su superioridad social y su belleza física que tiene mucho que ver con la propia divinidad a la que dedica el epígrafe. Helena es una diosa vinculada a la realeza lacedemonia por ser hija adoptiva de Tindáreo, rey mítico de Lacedemonia, hija de Zeus y esposa de Menelao, como ocurre también con los Dióscuros directamente ligados a la dualidad de la corona lacedemonia (CALAME, 1987, 65) y a la participación de los reyes en la guerra (Hdt., 5,75).

En el mito, su familia también tiene que ver con la superioridad social de los que poseen caballos. Cástor era honrado como domador de caballos (ZAIKOV, 2004, 73) y en Esparta es común la asociación de los héroes y los difuntos con caballos (STIBBE, 1974, 20-21; ZAIKOV, 2004, 73ss), lo que manifiesta la relación entre Helena y sus hermanos, también visible en el proemio del *Partenio del Louvre*.

Dentro del cuerpo de este partenio los caballos aparecen como símbolo de la distinción entre la corega y el resto por su belleza y majestuosidad¹¹²³ y probablemente también tenga que ver con la necesidad de domesticar a las mujeres, si lo entendemos en una perspectiva de género (MIRÓN PÉREZ, 2005, 85). De una forma similar se muestra en el *Epitalamio de Helena* de Teócrito (*Idyll.*, 18, v. 30)¹¹²⁴ en asociación con la belleza de Helena que destaca respecto al resto. En este texto Helena es la esposa ideal (vv. 14-15) que ha sido también la joven perfecta: la mejor en la carrera, en el telar y en la música (vv. 22-25, 32-37). En el coro final de *Lisístrata* (1314, 1315) Helena es, como no podía ser de otro modo, la líder. Es posible que las estatuillas de caballos y de mujeres jinetes en el Meneleo sean también una manera de asociar la belleza y el prestigio a la persona

¹¹²³ Vid. capítulo “Estructura narrativa y secuencia temporal” del Bloque III.

¹¹²⁴ con seguridad muy influido por la *Palinodia* de Estesícoro y la *Helena* de Eurípides.

que hace la ofrenda. La historia de la mujer de Aristón (Hdt., 6,61,3; Paus., 3,7,7) también está en esta línea de la belleza como ámbito de dominio de Helena, unida a la superioridad aristocrática aunque no tiene nada que ver con los caballos.

La historia prefigura el futuro matrimonio de la niña con un rey de Esparta durante la segunda mitad del siglo VI a.C., dando a entender que la belleza debe ir unida necesariamente al estatus de la niña, de la que Heródoto menciona que era de una familia aristocrática (6,61,3). Las relaciones matrimoniales de Anaxándridas II, colega de Aristón en el trono, con la familia de los Egeidas y la de Quilón¹¹²⁵ son buen ejemplo de ello. Lo interesante de esta historia es el paralelismo que establece Heródoto entre la esposa de Aristón y Helena¹¹²⁶, ambas mujeres de la realeza, como si la belleza legendaria de las mujeres espartanas (Athen., 13,566a) se perpetuara por obra de la propia Helena, provocando el rapto matrimonial y enfrentamientos de gran repercusión (CERRI, 1993, 333). Lo chocante de esta narración herodotea no es tanto el rapto sino que el rey actúe sin tener en cuenta el pacto matrimonial previo. Lo mismo ocurrió con el hijo fruto de este matrimonio, Demarato, que se casó por rapto, quitándole a Leotíquidas a su futura esposa, una mujer cuyo nombre no podía ser más ilustrativo: Pércalo, la bellísima. En este caso, además, sabemos de la superioridad social de la familia de Pércalo porque Heródoto habla de ella. La joven era descendiente de Quilón (Hdt., 6,65,2)¹¹²⁷.

Esta cuestión, vista por el prisma del *mirage*, la tenemos presente en una glosa de Ateneo donde dice que Arquidamo prefirió casarse con una mujer rica pero fea antes que con una mujer bella, lo que provocó el castigo de los éforos porque de un matrimonio así no nacerían reyes dignos (Athen., 13,566ab). Esta referencia seguramente está influida por la supuesta pretensión de evitar la riqueza en Esparta, situada en una época de decadencia moral e institucional, pero es muy ilustrativa de la importancia de la belleza como virtud femenina (MIRÓN PÉREZ, 2005, 89) vinculada a la “perfección” de la familia real.

La hermosura, por tanto, está ligada indisolublemente al estatus en Esparta. No es nada sorprendente, en este sentido, que la diosa de la belleza, Afrodita, tenga que ver con

¹¹²⁵ Vid. Rodríguez Alcocer (2017b, 118-121).

¹¹²⁶ Como ha visto Calame (1987, 43-92) en las genealogías míticas lacedemonias, la rama femenina es parte importante en la línea sucesoria de la realeza lacedemonia y probablemente de todas las familias aristocráticas, no exclusivamente por alianzas con otras familias importantes sino también porque pueden transmitir la realeza. El caso de Helena es muy significativo en este sentido.

¹¹²⁷ Sobre la cuestión de la descendencia de la familia y las relaciones aristocráticas *vid.* capítulo “El origen de la *agoge*” en el bloque IV.

la realeza. Pausanias documenta una estatua de Afrodita Hera (3,13,9) en el santuario de Hera *Hypercheiria* y suponemos, por una serie de *ostraka* aparecidos (SEG, 1925, 2, 133-136, 151; WOODWARD, 1928-1929,) y por la existencia del culto en Tarento¹¹²⁸ (Hsch. s.v. βασιλίνδα παρὰ Ταραντίνοις δὲ καὶ ἡ Ἀφροδίτη Βασιλίσ), que Afrodita Hera había recibido en momentos más antiguos el epíteto de Basílida (OSANNA, 1990, 80-94, SCHINDLER, 1998, 147- 151), quizás por sincretismo con la Astarté fenicia (BONNET y PIRENNE-DELFORGE, 1999, 266)¹¹²⁹, en clara referencia a la realeza¹¹³⁰. Podría tener mucho que ver también la realeza lacedemonia con la Afrodita Urania presente en Citera (Hes., *Theog.*, 192-205; Paus., 3,23,1, 1,14,7; Hdt., 1,105,3; BONNET y PIRENNE-DELFORGE, 1999, 270) y con la escultura de Afrodita situada junto a la de Zeus Olímpico en la asamblea (Paus., 3,12,11), que daba a la diosa un aspecto político¹¹³¹, al igual que la Afrodita Amiclea, armada (Nonn., *Dion.*, 43,4-7) y situada en un santuario con fuertes connotaciones políticas¹¹³².

Asimismo, el epíteto Hera hace de la Afrodita espartana una diosa del matrimonio (VALDÉS GUÍA, 2005a, 48), probablemente una diosa de la sexualidad matrimonial¹¹³³, como también es Helena (PIRENNE-DELFORGE, 1994, 198). En época de Pausanias el templo de esta Afrodita Hera ya estaba dedicado a Hera porque el significado de esa diosa olímpica ya llevaba implícita la connotación regia, matrimonial y sexual, no obstante, incluso en estos momentos se había mantenido el nombre de la escultura antigua como Afrodita Hera. Tenemos una referencia a la ofrenda privada de las madres a esta divinidad cuando una hija se casaba (Paus., 3,13,9), lo que, además de confirmar el carácter privado de la ceremonia matrimonial, demuestra la relación de Afrodita con la sexualidad ordenada integrada en la institución matrimonial, al igual que la imagen más habitual que estamos transmitiendo de Helena. De hecho, la Helena espartana comparte muchos de sus

¹¹²⁸ También SEG, 40, 898.

¹¹²⁹ Contra Budin (2004, 95-145, especialmente 121) que es bastante escéptica a este respecto y considera que el sincretismo con Astarté sólo se dio a partir del siglo IV a.C. El autor expone en profundidad el surgimiento de Afrodita en su libro de 2003.

¹¹³⁰ Dice Flemberg que las asociaciones con la realeza y con la guerra son de las más antiguas de la diosa (1991, 114).

¹¹³¹ Solima (1998, 408) considera que el culto de Afrodita Areia en la Acrópolis también tiene una poderosa connotación política. Fuera de Esparta también son bastante habituales los cultos de Afrodita vinculados a lo político en toda Grecia. Quizás el más conocido es el de Afrodita Pandemos en Atenas, aunque el epíteto Urania tiene también mucho que ver con lo político. Para Afrodita en relación con las instituciones públicas *vid.* Sokolowski (1964, 1-8), Croissant y Salviat (1966,460-471), Pirenne-Delforge (1988, 158-175), Scholtz (2002-2003, 231-242) y Valdés Guía (2005a).

¹¹³² Parece ser que esta estatua de Policleto la dedicaron tras la victoria en Egospótamos, en 405 a.C.

¹¹³³ La vinculación de Afrodita con el matrimonio, relacionada con la armonía y con la fertilidad (SEGAL, 2011, 72).

aspectos más visibles con Afrodita¹¹³⁴, como la sexualidad, la realeza que acabamos de indicar y la vinculación con el matrimonio y la guerra, aparte, claro está, de los aspectos que tienen que ver con Ártemis en su etapa prematrimonial. Quizás, de todos estos aspectos, el que más activo en la Afrodita lacedemonia es el de la guerra, que en Helena se presenta siempre desde un punto de vista pasivo mediante los raptos.

La gran similitud entre Helena y Afrodita confirma la primacía del carácter divino de la tindárida y, quizás, nos abre una vía comparativa para comprender mejor la variabilidad de facetas que tiene esta deidad, incluida la posible existencia de Helena en las narraciones míticas laconias como heroína. Quizás debamos entender a Helena como una figura no tan encasillada en ciertos mitos sino mucho más compleja, relacionada con las distintas facetas que encarna, representadas en momentos específicos.

Volviendo a retomar algunas perspectivas sobre la construcción de las narraciones orales y sobre la importancia del contexto interpretativo, es necesario recordar que una cultura no tiene por qué dar un sentido unitario a todas las narraciones creadas por ellos ni a los personajes de los que hablan, especialmente si la transmisión de los conocimientos es eminentemente oral. Lo importante no es establecer una lógica unitaria, una vida mítica completamente cerrada. Lo relevante es que la lógica de lo que se cuenta tenga sentido momentáneo, vinculado al significado que se quiere imponer en cada momento, como habíamos visto en el análisis de los mitos de los partenios de Alcman con el problema de interpretación del mito de los Hipocoontidas.

En este sentido, Helena puede ser una diosa que encarna la juventud y el peligro de la sexualidad latente en un santuario donde se prima su carácter juvenil, en Platanistas. También puede encarnar el matrimonio perfecto y la sexualidad matrimonial en un santuario donde lo que se enfatiza es ese aspecto, como en el Meneleo. Por supuesto, también puede ser una heroína que personifique todo lo contrario si de esta manera se justifica algo. La infidelidad de Helena en la épica homérica es un elemento que los espartanos no rechazaron porque les servía para explicar algunos elementos de su comunidad o de sus divinidades, como, por ejemplo, las cadenas de Afrodita Morfo. La razón por la que es Afrodita y no otra es porque es una diosa que representa la sexualidad

¹¹³⁴ Friedrich considera que Afrodita es la divinidad cuya relación es más estrecha con la diosa del Amanecer indoeuropea (1978, 43) que se correspondería con Helena y la llama “faced Aphrodite” (1978, 47).

también extramatrimonial, como Helena¹¹³⁵, lo que no es contradictorio cuando se vincula a Hera, que encarna la faceta virtuosa del sexo dentro de la institución matrimonial de la misma manera que Helena. De igual manera no es contradictorio que, siendo una diosa femenina, tenga una fuerte connotación política o guerrera. Esto se ve muy bien en el caso de Afrodita.

En el mismo santuario de Afrodita Morfo (Paus., 3,15,10-11) que aparecía asimismo velada, quizás como símbolo de la muerte que conlleva la guerra (VALDÉS GUÍA, 2005a, 50), o quizás como muestra de pudor, también se mostraba Afrodita con el epíteto *Hoplismene*¹¹³⁶, la armada. Esto es un claro indicativo de la relación que establecen los espartanos entre la sexualidad y la guerra, presente en los mitos donde Afrodita tiene relaciones con Ares y en un número importante de cultos griegos¹¹³⁷, incluido uno espartano dedicado a Afrodita *Areia*¹¹³⁸ (Paus., 3,17,5; WOODWARD, 1928-1929, 252-253, N°8, fig. 7) cuyo santuario se situaba en la acrópolis, muy cerca del de Atenea Calcieco. La proximidad del santuario de Enialio (Paus., 3,15,7) donde el dios aparecía con cepos, refleja esta necesidad de que ambos dioses protejan a la ciudad en guerra (PIRENNE-DELFORGE, 1994, 203).

Se mostraba así la importancia de la guerra y el matrimonio para la ciudad, fomentando mucho más el carácter bélico y político de la Afrodita lacedemonia (PIRONTI, 2007, 266), que aparece también armada en Amiclas (Paus., 3,18,1)¹¹³⁹ y en Citera (Paus., 3,23,1)¹¹⁴⁰, dos áreas conquistadas por los espartanos.

¹¹³⁵ Aunque en la épica homérica Helena no sigue su propia voluntad sino la de Afrodita, lo que muestra su subordinación (IRIARTE GOÑI y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2008, 58, 61-62).

¹¹³⁶ Seguramente es la misma que aparece en la *Antología Palatina* (9,320; 16, 171), probablemente de Leónidas de Tarento. Hay otros donde también se menciona a la diosa armada (16, 170, 172).

¹¹³⁷ En Atenas el templo de Ares estaba rodeado por dos estatuas de Afrodita, además de las de Atenea y Enio (Paus., 1,8,4). En Megalópolis y Licosura los altares de Ares estaban a los lados de los templos de Afrodita (Paus., 8,32,2-3, 37,12). En la frontera de Argos (Paus., 2,25,1; FUSCO, 2015-2016, 97-124) y en Creta (BOUSQUET, 1938, 386-408) compartían ambos dioses un templo con doble *naos*. Para la relación entre Afrodita y la guerra en varias zonas de Grecia *vid.* Valdés Guía (2005a) y Pironti (2007, 209-277).

¹¹³⁸ Es posible que también con una escultura armada (OSANNA, 1990, 84-85; SOLIMA, 1998, 404), o bien en un culto conjunto con Ares (CYRINO, 2010, 51).

¹¹³⁹ Valdés Guía plantea que probablemente fue un culto surgido tras el levantamiento de los partenias (2006-2008, 72-73).

¹¹⁴⁰ No es un caso exclusivamente espartano, también en Chipre, Mantinea, Corinto, Epidauro o Argos Afrodita tiene epítetos que la relacionan con la guerra como *Encheios*, *Symmachia*, *Hoplismene*, *Enoplios* y *Nikephoros*, respectivamente (*vid.* LONIS, 1979, 211). En otras regiones donde hubo un importante comercio con los fenicios, como Eubea o Beocia, Afrodita también tuvo relación con la guerra (VALDÉS GUÍA, 2014, 72-73). *Vid.* Budin (2010, 79-112) para los casos constatados de Afrodita armada y Flemberg (1991) para las esculturas en las que Afrodita aparece así. En el Peloponeso es donde más habitualmente se muestra armada la diosa, probablemente por las rutas de comercio de los fenicios en Grecia (VALDÉS

Lactancio (*Inst. Div.*, 20, 29-32) cuenta la leyenda etiológica del mito de Afrodita *Enoplios*, a la que ya nos referimos cuando discutimos la masculinidad de las espartanas¹¹⁴¹. En la leyenda las espartanas pusieron en fuga a los mesenios que intentaban hacerse con la ciudad y, posteriormente, para evitar ser confundidas por sus maridos, se desnudaron provocando un enorme deseo en los hombres. Esta leyenda dio lugar a la fundación de un rito que tenía mucho que ver con la inversión de roles del ritual de travestismo matrimonial (GRAF, 1984, 251; VALDÉS GUÍA, 2005a, 50).

En esta leyenda, como en otras similares vinculadas con los lacedemonios¹¹⁴², se observa con claridad esta relación guerra-erotismo que representa una Afrodita en la que el aspecto guerrero se encuentra en un plano muy similar al de otras diosas guerreras griegas como Atenea, Hera o Ártemis (LONIS, 1979, 211-213). Como plantea Pironti (2007, 241), Afrodita en Lactancio es muy similar a otras diosas orientales del amor y la guerra. No obstante, en Esparta es más probable que la Astarté fenicia (GRAF, 1984, 250-251; FLEMBERG, 1991, 114, 1995, 109-110; SOLIMA, 1998, 407-408; BREITENBERGER, 2007, 12, 16) o la Afrodita chipriota de fuertes influencias fenicias¹¹⁴³ y minoicas (BUDIN, 2003, 101; 2004, 109, 120-121; VALDÉS GUÍA, 2014, 53), tuviera una incidencia directa en la potenciación del carácter bélico de la diosa. La llegada seguramente fue a través de Citera¹¹⁴⁴ aunque se fortaleció por la importancia de la institución guerrera en Esparta, derivada de la gran cantidad de conflictos en los que participó esta ciudad a lo largo de toda su historia y de la importancia que tiene la conquista de toda Laconia y Mesenia en el imaginario colectivo.

Además, los espartanos ofrecían sacrificios a Eros antes de la batalla (Athen., 13, 561e) porque entendían que la fuerza de la pasión era fundamental para la buena praxis

GUÍA, 2014, 63), aunque Budin (2010, 82) llega a plantear que el caso de la Afrodita Urania de Citera en realidad aparece armada por influencia de Esparta y no al revés.

¹¹⁴¹ En el capítulo sobre las madres como educadoras.

¹¹⁴² La defensa de Argos por las mujeres dirigidas por la poetisa Telesila cuando atacó la ciudad el ejército espartano tiene un carácter muy similar al de la leyenda del culto de Afrodita Areia, con la diferencia que el culto fundado en Argos se dedicó a Enialio (Paus., 2,20,8-11). En Tegea la líder fue Marpessa pero los enemigos fueron los mismos y también se fundó un culto al Ares de las mujeres (Paus., 8,48,1-5).

¹¹⁴³ Budin considera que es en torno al 850 a.C. cuando los fenicios colonizan Chipre y se produce la introducción del culto de Astarté, comenzando en este momento el proceso de sincretismo con la Afrodita chipriota (2003, 275).

¹¹⁴⁴ Bien en el siglo IX o en el VIII a.C., como se ha planteado habitualmente debido a que no se ha descubierto el emplazamiento fenicio (VALDÉS GUÍA, 2014, 60), o bien en el siglo XII a.C. como cree Flemberg (1995, 111). Es cierto, no obstante, que en el mundo micénico no tenemos atestiguado el nombre de Afrodita (VALDÉS GUÍA, 2014, 52).

bélica¹¹⁴⁵. Es en ese ámbito donde Afrodita tiene un papel guerrero, no en la estrategia, como Atenea, o en la lucha cuerpo a cuerpo, como Ares, sino en el despertar de los sentimientos pasionales que infligen valor al individuo. Afrodita, como madre de Eros y diosa del amor, adquiere aún más connotaciones cívicas y bélicas puesto que esta fuerza cohesiona a los ciudadanos en armas (PIRONTI, 2007, 267). Por tanto, Afrodita y Eros tienen un aspecto muy masculino frente a Helena que encarna muchos de estos aspectos desde la pasividad, es decir, desde un punto de vista femenino, como receptora inevitable de las instituciones, no como actriz protagonista de lo que ocurre.

En la figura de Helena la belleza se plantea en sentido femenino y puede ser un peligro, aunque también se considere una virtud femenina. En este sentido, las contradicciones que encarna Helena no son tales porque en cada leyenda o santuario puede simbolizar un aspecto u otro de la divinidad, la perspectiva más positiva o más negativa. Aunque los espartanos entendieran en ciertos contextos que ella nunca propició intencionadamente lo ocurrido en Troya, su belleza provocó el estallido de distintos conflictos como la llegada de los Dióscuros al Ática o la Guerra de Troya, hechos negativos que consecuentemente provocaron la destrucción y el terror, pero también contribuyeron positivamente al incremento de la fama de los espartanos.

Incluso fuera de Esparta, con todo lo negativo que se atribuyó a la Helena homérica¹¹⁴⁶, era una heroína muy particular que se encontraba por encima de otras, quizás por ser hija de Zeus o quizás por su extrema belleza que la hacía superior a los hombres con los que estaba (BLONDELL, 2013, 31). En todos los mitos, Helena acaba volviendo a Esparta o siendo inmortal, sólo en una historia local rodia muere a manos de Polixo que quería vengar la muerte de su esposo, el rey Tlepólemo de Argos (Paus., 3,19,10). Esto no significa que los espartanos aceptaran la infidelidad y que divinizaran a una heroína infiel, sino que el conservadurismo lacedemonio propició el mantenimiento de una tradición muy antigua y prestigiosa. Es posible que el mito homérico de Helena sirviera de ejemplo de lo que no debe hacer una mujer porque su actitud puede provocar males mayores, de una manera similar a como Alcmán planteaba el mito perdido del *Partenio del Louvre*. Por tanto, el mito homérico probablemente se usó paralelamente para potenciar la necesidad de la castidad como virtud femenina y justificar así la

¹¹⁴⁵ Esquilo habla del eros de gloria que empuja a los ciudadanos contra el enemigo (Ag., 1478), como una forma de *eris* que también plantea Eurípides (*Iph. Aul.*, 585-589). También debió verse como una forma de *andreia* y *arete* (PIRONTI, 2007, 274)

¹¹⁴⁶ De hecho, Cerri (1993, 33) consideraba que la Helena espartana era también la homérica.

represión de las mujeres. La utilidad del mito en la represión de un sector de la sociedad hace que sea perfectamente legítimo aunque parezca contradictorio con la figura mítica protagonista.

La diferencia entre Helena y Afrodita en Esparta en este sentido es que Afrodita es la pasión y la belleza en un ámbito genérico pero especialmente vinculado a aspectos masculinos: la belleza y la pasión del ciudadano en la guerra y la política que están relacionadas con la *sophrosyne* y la *arete*. El único momento en el que Afrodita está construida en clave femenina es con el epíteto Hera, cuando sabemos que recibe ofrendas matrimoniales. Incluso ésta en origen fue una Afrodita Basílida, no relacionada con Hera como paradigma de madre sino con la realeza. Es probable que la asociación con el matrimonio fuera posterior, aunque no podemos determinarlo, lo que no significa necesariamente que no tuviera desde el origen relación con el amor; es más, no es contradictorio especialmente si tenemos en cuenta la probable influencia oriental aunque, como señala Miriam Valdés (2005a, 10-13), la conjunción de la guerra y el amor presentes en la diosa acabó siendo conflictiva.

En los actos de culto y en los santuarios lo que se potencia no es la sexualidad de las figuras míticas sino la sexualidad virtuosa, controlada (BLONDELL, 2013, 45) y necesaria para la *polis*. Por tanto, la narración homérica y la espartana sirven para fines diferentes lo que hace que no sean contradictorias.

6. Conclusiones.

Los cultos que he traído a colación tienen en común dos aspectos fundamentales: la presencia de las jóvenes lacedemonias y el aspecto fronterizo. Esta consideración de frontera no necesariamente está presente en un lugar lejano al centro cívico pero, sin embargo, siempre tiene una relación directa o indirecta con alguno de los santuarios que sí se encuentran localizados en el centro de Esparta. Con lo cual, la situación de los santuarios en el paisaje y su conexión con el centro de Esparta tienen que ver con las identidades temporalmente marginales que presentan tanto las mujeres como los jóvenes, cuyos ritos se sitúan en límites simbólicos de la comunidad.

No obstante, el hecho de que se perciban estas identidades como algo marginal no significa que no tengan nada que ver con lo cívico, adulto y masculino, es decir, con lo central. Lo que significa es que, siendo marginales, también son fundamentales para el desarrollo ideológico de la ciudad. Por esta razón, muchos de los rituales están inmersos

en festividades cívicas en las que se reafirman los roles, como las Jacintias, o no existe una prohibición de que estén presentes los ciudadanos, como el rito de Helena, o se incluyen las leyendas etiológicas en momentos considerados clave para la construcción del ideal cívico, como los de Ártemis.

Estas ideas están en consonancia con la consideración general de la mujer espartana en su contexto étnico. Frente a otros lugares donde la identidad femenina se segrega de todo lo político, la identidad femenina en Esparta se mantiene marginal, en tanto que no es masculina y central, pero se integra reafirmando la relevancia de su rol dentro de la ciudad y enfatizando el rol cívico de los hombres con los que se relaciona a través de instituciones como el matrimonio o los funerales donde su función es extremadamente importante, tanto para las familias como para el conjunto cívico porque representan la continuidad de la comunidad.

VII

CONCLUSIONS

It is necessary to start with a general conclusion that reaffirms the ideas that so many scholars have put forward before: although the Spartans tried to present them as stable and invariable, the Spartan institutions changed over time. This prompts another question: the reason for the Spartans to deny social and political change has to do with the strength of their social institutions and the ideological weight of tradition, which they used to maintain a cohesive society. Tradition is understood as positive and effective in contrasts with other institutions, social structures and forms of expression. This fact determines the perspective of modern historians, especially when our sources with which we employed are so deeply conditioned by it.

Traditions are invented, as Hobsbawn (1983) stated, but they are also reconstructed and readjusted according to contemporary needs. This is related to the concept of the *mnemo-history*, the perception of their own past as prestigious. As a result, everything new is associated with the old.

However, while some aspects are truly old, others are not. Concerning to Spartan female education, the old things are represented by the songs of the poets, the oral expression *par excellence*. Unfortunately, we do not count on much information about them because, since they were put in writing long after their composition and transmission was made orally, only scattered fragments of the poems remained. The prestige of Alcman's poems is undeniable and even goes far beyond the borders of Lacedaemon, becoming the paradigm of a poetic genre, the *partheneia*. First, his poems became canonical in Sparta by their assimilation to one of the most important historical moments in the history of the city: the beginning of *eunomia*, the good government and, consequently, of the social stability that allowed the development of Spartan national character. Later, they underwent a process of stabilization in Athens, where their meaning changed completely in the context of *symposia*, becoming the paradigm of Spartan musical expression together with Tyrtaeus' songs. Finally, the Hellenistic grammarians in Alexandria fixed the final version that reaches us.

The relationship with other very influential poets, such as Terpander or Thaletas, and the association of the poet with the transmission of the city's ideology in the religious sphere were also important factors that facilitated the institutionalization of songs. Both Terpander and Thaletas were associated in the Lacedaemonian narratives with the foundation of very important and distinctively ethnic institutions such as the Karneia or the Gymnopaedia. Alcman has nothing to do with the foundation of any cult, but he is the

only poet whose fragments have survived. We know that different versions of Alcman's fragments were orally interpreted in religious contexts. In addition, his songs probably reflected the propaganda of the ruling classes better than those of other poets and were especially effective in justifying the social hierarchy. Luckily for us, the longest remaining fragments are precisely those in which display girls appears as main characters.

In the two most important *partheneia* preserved, the key idea is the expression of the hierarchy of choir members. This can be perceived in the initial myths, when the races are mentioned and, of course, in the end where they sing about the offering to the divinity. All this is expressed in terms of gender, as the poet presents women speaking. Thus, the eroticism that can be detected in the two great *partheneia* is understood as a usual way of female speech. As a result, hierarchy is articulated according to erotic terms. The poet gives voice to young women, and uses topics that he considers customary in them, but it is a voice constructed by a male figure. Thus, young women accepts the identity that society dictates for them, acquiring a form of expression according to their gender role and social hierarchy.

However, not only are girls the central characters of the song, but also the audience approves the social structure with their attendance to the ritual and they internalize the message, so they act as learners, not just as spectators. In this process, the mnemonic and sensitive mechanisms that are employed in oral societies play an essential role. It is not only that the oral poet composes or that the performers learn the messages of the song. The whole environment and everything perceived by the senses try to express the same thing, namely the superiority of the aristocracy and the royal families. In this way, ritual singing is not only an oral composition but a set of visual and aural stimuli that induce the audience to accept and internalize the social hierarchy according to gender patterns. The beauty and appeal of the song and of those who interpreted it are constantly mentioned, taking it for granted and linking it with status. The *gnome* of the *Louvre Partheneion* is also in line with the acceptance of gender roles and hierarchy because it refers to the importance of marriages in relation to social position.

We might ask if there were no masculine parallels. In Alcman's corpus there is only one occurrence of a male *choregos*, Hagesidamos (*PMG* 10). We do not know if homoeroticism was also important in the original song, but it is useful to perceive the similarity of the chorus that probably distinguished and adapted the song to the gender of the leader and the rest of the choir.

Furthermore, Alcman's songs refer to activities and objects related to aristocracy. In the *Louvre Partheneion*, precious metals, excellent horses and races are mentioned. This hardly seems to fit with the changes that took place during the 6th century. In the middle of this century we find that the traditional aristocratic position in politics weakened and there was a relative increase in the power of the *demos*' representatives, especially the ephors and probably also the kings. This does not mean that the elite disappeared; in fact, there are references to Spartan citizens of high status in 5th century sources.

These changes entailed the spread of many aristocratic activities among the rest of citizens, such as sport or the symposium (now turned into *syssition* / *phidition*), the active participation in the main rituals and in education, and the generalization of certain moral virtues that had been traditionally considered elitist. All these activities, in fact, had well-established organizational structures, although very restricted to the aristocracy. The innovation was that, during the second half of the 6th century, these institutions were incorporated into the structure of the State so every citizen could join them. Surely, this framework was not created by one man, Chilon, but it was a political line followed by several rulers over a period of some decades. One crucial problem is that we ignore how the initial expenses were covered to put this structure in motion. The extant evidence on of the economic situation from the 6th century does not reflect a prosperous reality but a gradual decline in exports of quality pottery.

Despite the general lack of information about the economic situation of this period, it seems that the political power intended to reduce the importance of wealth as a status marker. This aspect had a significant impact in the creation of a common ideology through the indoctrinating mechanisms of the State.

We know a little more about the system to finance this civic activities after these changes were introduced. It consisted on a combination between public taxes (the compulsory proportion of the *syssitia*) and new forms of evergetism linked to a different ideology in which superiority was presented as contributing to the common good. Elitism was articulated by a greater contribution to the *syssitia* and relating family honour to that of the State, for example, through races, or in political or military participation. Obviously, the existence of evergetism entails the persistence of private property and wealth.

It is possible that the creation of this ideology of equal citizens and the pursuit of a community feeling has to do with the tendency in other areas to reduce the differences between citizens, as in Athens. However, it is possible as well that the Pythagoreans had some influence in Sparta. The relationships between Sparta and the oligarchical communities of Magna Graecia in which the Pythagorean way of life was applied are well documented. Probably Stesichorus was never in Sparta but he was familiar with the Spartan cult of Helen. Maybe this knowledge reached him through his contacts with the Pythagorean communities and the spread of the cult of Helen and the Dioscuri in Magna Graecia as the result of the Spartan participation in the political interactions of the area. Furthermore, we count on evidence that a good number of Pythagoreans, especially women, had some relationship with Sparta, either because they were natives of Lacedaemon or because they were related by kinship or hospitality with Sparta. We must add the creation of a musical regulation, a Dorian *nomos*, connected to an ideology in which good order, harmony and social balance prevailed. These ideas were attributed to Pythagoras but they can also be found in Chilon's work, whose daughter was initiated in the Pythagorean collective.

It is likely that the adaptation of traditional songs to the new reality took place in the context of musical harmony, but keeping the oral format for its effectiveness. The seventh-century Sparta was one of the most important musical centres of the archaic age and the place where the Dorian mode was created, which continued to be applied throughout Greece until the 5th century. When the New Music arrived, Alcman's songs continued to be transmitted in the new educational context though with a different overtone. The ancient choir transmitted not only the social hierarchy but also the musical tradition and the "ancient way of life" to the new system, which meant following the dictates and values imposed by social structure. In other words, the new performance instilled respect for the ancient customs and obedience. This emphasis on the traditional oral forms of poetic dissemination was probably the reason for the rejection of writing and the reluctance to publish the laws in Sparta during the 5th century: the efficiency of oral media, such as music or a concise but reflexive language (the famous Laconian language), infused into the Spartan mind, led to the rejection of a new writing technology, considered less truthful. In the sphere of education, this implied that the *agoge* did not include learning of literacy, but families probably decided to teach their children to write and read in the private sphere.

Alcman's *partheneia* are possibly the elements that changed least in the new social context because of their prestige and their ritual nature of continuity of poetic performance. The adaptability of oral information, due to the special solemnity of the ritual context, allowed the young members of the most important families in the community to keep belonging to the choir because the rest of the girls could take part in the rituals as listeners and learners. Moreover, it is possible that the female choirs remained one of the most visible areas of aristocratic activity. The new male choirs were linked to civic rites that had been included in the general educational system, in the *agoge*, and were compulsory for all children and adolescents of citizen status.

It should also be borne in mind that the continuity of the partnerships could be due to the fact that women's daily life changed less than that of men. It is true that classical sources mention women in civic contexts in which their public presence is not only limited to the ritual but also includes daily activities such as sports. The *oikos* was still the feminine field *par excellence* and girls did not radically change their way of life because they did not leave the family home but remained with their mothers. Groups were only formed for athletic activities and their presence outside their house was not frowned upon, which means that they spent more time away from home than women from other Greek communities. Their education included a section organized by the *polis*, consisting of ritual participation, the practice of singing (probably highly determined by the status of the young women) and the presence in daily athletic activities. What is more intensively emphasized than in other Greek communities is that these girls were a very important agent in the dissemination of civic ideology. Both families (particularly the figure of the mother) and public educational activities aimed to provide young women with the ideas they would instil in their future children and their present audiences, thus becoming part of the repressive and indoctrinating mechanisms of the State.

On the other hand, there was also a re-evaluation of the role of mothers, perhaps already present before, bearing in mind that the capacity to inherit was old and it is not by chance that Sparta was the birthplace of *partheneia*. However, the difficult demographic situation of the 5th century BC encouraged women to acquire a special weight in the historical development of the community. This was shown negatively in some anti-Laonian sources, when they refer to the excessive power of Spartan women, that is, to gynocracy.

Sport was probably the only activity that seems to have been extended extended to all maidens and that maintained the characteristics of archaic sports, at least in form and meaning. In fact, the practice of racing, the main athletic activity of the Spartan girls, did not require economic investment but it was useful in the civic context because it encouraged obedience and virtue. Female practice of sport is attested in Sparta from the time of Alcman, although probably only in a very restricted social context that was perpetuated over time in certain much less accessible activities than racing. We have a well-known representative, Kynisca, Agesilaus' sister, who bred race horses.

The spread of athletic activities probably took place during the second half of the 6th century too, along with the dissemination of other elite practices and related to the change of mentality of the time. Therefore, one of the main functions of female education was the creation of future wives and obedient mothers. In this sense, female sport was similar to the male one because it generated obedience but also rivalry as long as racing implies that there are several participants and a winner. Rivalry is not only found in the practice of certain sports but also in the practice of virtue.

This was perceived in a feminine sense, probably much earlier than Plutarch implies since some virtues, such as *sophrosyne* or *aidos*, were related to women. Critical anti-Spartan sources considered that female participation in sports represented an invasion of masculine spheres, which led to the consideration of Spartan women as the antithesis of virtue. In the pro-Laconian sources, however, a somewhat masculinized image is provided since they understand the sports generated in them to be somehow similar to *andreia*. It seems likely that the Spartans intended girls to carry out certain activities to promote certain virtues regarded as "feminine". For them, moderation and modesty were moral values available also to women, insofar as they needed to be able to control their behaviour and sexuality. However, although some virtues were considered intrinsically to the male, they were in fact transmitted by women to children during childhood and, as a result, women were able to develop them through practices similar to those of males, such as sports.

Female nudity had a similar meaning to male one. According to Plutarch, nudity it was the expression of female virtue, just as for men. However, it also had a different meaning for women related to the ascription of sexuality to their gender: on the one hand, sport strengthened the bodies of young women in preparation for childbirth; on the other hand, nude and female sports had a socializing component that encouraged physical

attraction, as some rituals also did. The bronze mirrors from the 6th and 5th centuries are a good example of this since they represent maidens in a ritual context, as we already concluded in the analysis of the objects worn by girls. We also have evidence of female athletic rites dedicated to Helen and Dionysus.

Those rites are certainly the best expression of the ways in which Spartans characterized the *parthenos* in contrast with the *gyne*. Most of them emphasize the liminality of the status of the *parthenos* and the location of sanctuaries also has to do with the ascription of children and women to the margins of the community. All the rites that I have examined throughout this study confirm that the places of the sanctuaries were symbolic borders and also that they were related to the centre of the community. This has to do with the identification of gender and age identity with the landscape, and with the need to integrate those "marginal" social elements within the community. In some cases, the relationship between the civic centre and the peripheral areas is materialized as a performance that expressed the connection between them. This performance can be a race, as in the rites of Helen and Dionysus, or a procession, such as the one of the *Hyakinthia*. In both cases, the exposure of maidens is reaffirmed.

It has been proposed the existence of a ritual calendar associated with age phases, but there were no age classes for women in Sparta since it was not necessary to establish organized stages for the military training of women. However, some rites could be linked to a concrete age and not so much to the whole pre-adult stage as, for example, the female rite dedicated to Orthia. Some offerings found in this sanctuary and other symbolic aspects suggest that Spartan maidens made offerings to this goddess at the time of *menarche*. The name of this goddess becomes an epithet of Artemis in Roman times but its location in Limnai, the initial border point of Sparta, could indicate that a symbolic union with Artemis Limnatis had been created previously. The sanctuary of this second divinity was located at the border with Messenia. A similar situation can be suggested for the shrine of Artemis Karyatis, on the Arcadian border. Artemis Limnatis and Karyatis are located in similar places, both of them related to the Messenian Wars, and there are legends about rape or attempted rape of young women in the same historical context. Rape is a clear symbol of the proximity of marriage, as well as of transvestism.

This connection between divinities and epithets is not exclusive of a single goddess. Artemis Karyatis also was strongly connected with the cult of Dionysus, which was mainly feminine in Sparta, at least in Classical times, and was associated with the

sexual ambiguity of young girls and the marriage of adult women. Likewise, Dionysus shared with Orthia the masks and the orgiastic dances that reinforced the sexual ambiguity of the youth, while he shared the athletic rite with Helen. The performance of the transition to adulthood was a race that connected symbolically both sanctuaries and the two female statuses, *parthenos* and *gyne*. The sanctuaries related to youth are located in the centre of Sparta, although somehow linked with a symbolic borderline (the water in Platanistas and the hill of Kolone), while the remaining ones are in the mountains of Parnon and Taygetus.

Dionysus was also linked to Apollo Amyklaios or, rather, to Hyakinthos. In fact, Dionysus was an essential figure in the Amyklaian throne. In this monument, it was depicted the apotheosis of the god next to the same scene with the hero. The ascent to the Olympus symbolizes the change of status of young individuals who finally become citizens. The female rite also linked connected Apollo and Hyakinthos with Dionysus too. At that moment of a change in the celebration, the young women took part in the lament dedicated to Hyakinthos performing a dance. It seems that this performance had an orgiastic facet closely related to the ambiguity of the *parthenos* status.

Finally, Helen was singularly considered to be a goddess in Sparta, although her heroic character was probably also accepted at certain times due to the reputation of the Homeric traditions. As a goddess, Helen acquired numerous features from Aphrodite, who in Sparta was more important in her warlike dimension. However, Helen was not just a goddess of marriage and sex, she represented the whole cycle of women's life: beauty, incipient but unproductive sexuality, and marital sexuality. Thus, Helen acquired slants from Artemis and Aphrodite because she embodied the two phases of a woman's life: *parthenos* and *gyne*.

Spartan female education had its origins in aristocratic practices, which were adapted to historical changes over time. Despite most of the changes of the 6th century, some of those practices were still very conservative, preserving the aristocratic representation but adapted to the ideological innovations of the new situation, such as the performance of the *partheneia*. Others were much more widespread, such as athletic competitions, probably because they were instrumental in the imposition of the new mentality and also served to address a latent problem that would manifested in the late 5th century: the oliganthropy. At any stage of life, religiosity was crucial because the ambiguous status of young women was sanctioned and her future as *gyne* prefigured.

VIII

BIBLIOGRAFÍA

- Abruzzese Calabrese, G. (1987). "Una attestazione del culto di Hyakinthos a Taranto". *Taras: Rivista di Archeologia*, 7, 7-33.
- Adair, M. J. (1996). "Plato's view of the «wandering uterus»". *The Classical Journal*, 91(2), 153-163.
- Africa, T. W. (1959). "Stoics, cynics, and the Spartan revolution". *International Review of Social History*, 4(3), 461-469.
- Ahrens, H. L. (1868). "Das alkmanische Partheneion des Papyrus". *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 27(4), 577-629.
- Alcock, S. E. (1999). "The pseudo-history of Messenia unplugged". *Transactions of the American Philological Association*, 129, 333-341.
- _____ (2002). *Archaeologies of the Greek past: landscape, monuments, and memories*. Cambridge.
- Alexiou, M. (1974). *The ritual lament in Greek tradition*. London.
- Allen, T. W. (1913). "Pisistratus and Homer". *The Classical Quarterly*, 7(1), 33-51.
- Allison, J. W. (1984). "Sthenelaidas' speech: Thucydides 1.86". *Hermes*, 112(1), 9-16.
- Alonge, M. (2011). "Greek hymns from performance to stone". En A. P. M. H. Lardinois, J. H. Blok y M. van der Poel (Eds.), *Sacred words: orality, literacy and religion*. Leiden; Boston, 217-234.
- Aloni, A. (1989). *L'aedo e i tiranni*. Roma.
- _____ (1994). "L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10-18 W²) e l'occasione della sua performance". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 102, 9-22.
- _____ (1998). *Cantare glorie di eroi. Comunicazione e performance poetica nella Grecia arcaica*. Torino.
- _____ (2000). "The proem of Simonides' Plataea Elegy and the circumstances of its performance". En D. D. Boedeker y D. Sider (Eds.), *The new Simonides: Contexts of praise and desire*. New York, 86-105.
- Alsina Clota, J. (1957). "La «Helena» y la «palinodia» de Estesícoro". *Estudios Clásicos*, 4(22), 157-175.
- Alty, J. H. M. (1982). "Dorians and Ionians". *The Journal of Hellenic studies*, 102, 1-14.
- Ament, E. J. (1993). "Aspects of androgyny in Classical Greece". En M. DeForest (Ed.), *Woman's Power, Man's Game: Essays on classical antiquity in honor of Joy K. King*. Wauconda, 1-31.

- Amundsen, D. W. y Diers, C. J. (1969). "The age of menarche in classical Greece and Rome". *Human Biology*, 41(1), 125-132.
- Andersen, O. (1989). "The significance of writing in early Greece - a critical appraisal". En K. Schousboe y M. T. Larsen (Eds.), *Literacy and society*. Copenhagen, 73-88.
- Anderson, M. J. (2009). "Heroes as moral agents and moral examples". En S. Albersmeier y M. J. Anderson (Eds.), *Heroes: mortals and myths in ancient Greece*. Baltimore; New Haven, 145-173.
- Anderson, G. (2009). "The personality of the Greek state". *The Journal of Hellenic Studies*, 129, 1-22.
- Anderson, W. D. (1966). *Ethos and education in Greek music: The evidence of poetry and philosophy*. Cambridge.
- _____ (1994). *Music and musicians in ancient Greece*. Ithaca
- Andrewes, A. (1938). "Eunomia". *The Classical Quarterly*, 32(2), 89-102.
- _____ (1952). "Sparta and Arcadia in the early fifth century". *Phoenix*, 6(1), 1-5.
- _____ (1966). "The government of classical Sparta". En E. Badian (Ed.), *Ancient society and institutions: Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*. Oxford, 1-20.
- Anschuetz, K. F., Wilshusen, R. H. y Scheick, C. L. (2001). "An archaeology of landscapes: perspectives and directions". *Journal of Archaeological Research*, 9(2), 157-211.
- Antonaccio, C. M. (1992). "Terraces, tombs, and the early Argive Heraion". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 61(1), 85-105.
- _____ (1994). "Placing the past: The Bronze Age in the cultic topography of early Greece". En S. E. Alcock y R. Osborne (Eds.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*. Oxford, 79-104.
- _____ (2009). "(Re)Defining ethnicity: culture, material culture, and identity". En T. Hodos y S. Hales (Eds.), *Visual culture and social identity in the ancient Mediterranean*. Cambridge, 32-53.
- _____ (2010). "Origins, culture and identity in classical antiquity". En P. Euben y K. Bassi (Eds.), *When worlds elide: classics, politics, culture*. Lexington, 4-17.
- Antoniou, A. (1980). "Minoische Nachwirkungen im Kult der Artemis der historischen Zeit". *Platon*, 32, 226-231.
- Arieti, J. A. (1975). "Nudity in Greek athletics". *Classical World*, 68(7), 431-436.
- Arnold, B. (1990). "The past as propaganda: Totalitarian archaeology in Nazi Germany". *Antiquity: A Review of World Archaeology*, 64, 464-478.

- Arrigoni, G. (1985). "Donne e sport nel mondo greco. Religione e società". En G. Arrigoni (Ed.), *Le donne in Grecia*. Roma-Bari, 51-201.
- Arthur, M. B. (1973). "Early Greece: The origins of the western attitude toward women". *Arethusa*, 6(1), 7-58.
- Asheri, D. (1961). "Sulla legge di Epitadeo". *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità.*, 39, 45-68.
- _____ (1983). "La diaspora e il ritorno dei Messeni". En E. Gabba (Ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*. Como, 27-42.
- _____ (2000). "Isocrate e l'impero". En E. Luppino Manes (Ed.), *Egemonia di terra ed egemonia di mare. Tracce del dibattito nella storiografia tra V e IV sec. a.C.* Alessandria, 193-199.
- Ashmore, W. A. y Knapp, A. B. (Eds.). (1999). *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*. Malden.
- Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian: The memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge (Mass.); London.
- _____ (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*. Madrid.
- Auberger, J. (1992). "Pausanias romancier? Le témoignage du livre IV". *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18(1), 257-280.
- _____ (2010). *Manger en Grèce classique. La nourriture, ses plaisirs et ses contraintes*. Quebec.
- Austin, M. (2008). "The Greeks in Libya". En G. R. Tsetschladze (Ed.), *Greek colonisation: an account of Greek colonies and other settlements overseas*. Vol. 2. Leiden, 187-217.
- Austin, N. (1994). *Helen of Troy and her shameless phantom*. Ithaca; London.
- Azoulay, V. (2007). "Panthée, Mania et quelques autres : les jeux du genre dans l'oeuvre de Xénophon". En V. Sebillotte Cuchet y N. Ernoult (Eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris, 277-287.
- Bakker, E. J. (1993). "Activation and preservation: The interdependence of text and performance in an oral tradition". *Oral Tradition*, 8(1), 5-20.
- _____ (1997). *Poetry in speech: orality and Homeric discourse*. Ithaca.
- _____ (2008). "Epic remembering". En E. A. Mackay (Ed.), *Orality, literacy, memory in the ancient Greek and Roman world*. Leiden; Boston, 65-77.
- Balasch, M. (1973). "Todavía sobre la patria de Alcman". *Emerita*, 41, 309-322.
- Ball, A. J. (1989). "Capturing a bride: Marriage practices in Classical Sparta". *Ancient History*, 19, 75-81.

- Barclay, W. (1959). *Educational ideals in the ancient world*. London.
- Barker, A. (2005). *Psicomusicologia nella Grecia antica*. Napoli.
- Barnard, S. (1978). "Hellenistic women poets". *The Classical Journal*, 73(3), 204-213.
- Barrett, W. S. (1961). "Review of the Oxyrhynchus Papyri. Part 24". *Gnomon: Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft*, 33(7), 682-692.
- Barringer, J. M. (2003). *The hunt in ancient Greece*. Baltimore.
- Barron, J. P. (1984). "Ibycus: Gorgias and other poems". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 31, 13-24.
- Barry, W. D. (1996). "Roof tiles and urban violence in the ancient world". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 37(1), 55-74.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.
- Bartlett, F. C. (1995). *Remembering: a study in experimental and social psychology*. Cambridge; New York:
- Bassi, K. (1993). "Helen and the discourse of denial in Stesichorus' *Palinode*". *Arethusa*, 26(1), 51-75.
- _____. (2003). "The semantics of manliness in ancient Greece". En R. M. Rosen y I. Sluiter (Eds.), *Andreia: Studies in manliness and courage in classical antiquity*. Leiden; Boston, 25-58.
- Basso, K. H. (1996). "Wisdom sits in places: Notes on a western Apache landscape". En S. Feld y K. H. Basso (Eds.), *Senses of place*. Santa Fe, 3-11.
- Bauman, R. (1986). *Story, performance, and event: Contextual studies of oral narrative*. Cambridge.
- Bearzot, C. (2004). "Spartani «ideali» e Spartani «anomali»". En C. Bearzot y F. Landucci (Eds.), *Contro le «leggi immutabili»: gli Spartani fra tradizione e innovazione*. Milano, 3-32.
- _____. (2013). "Sparta agli inizi del IV secolo: un «sistema riformabile?»". En F. Cordano, G. B. Gianni y T. G. Alfieri Tonini (Eds.), *La cultura a Sparta in età classica: Atti del seminario di studi, Università statale di Milano, 5 - 6 maggio 2010*. Trento, 175-193.
- Beaumont, L. (2000). "The social status and artistic presentation of «adolescence» in fifth century Athens". En J. R. Sofaer (Ed.), *Children and material culture*. London; New York, 39-50.
- _____. (2013). "Shifting gender: Age and social status as modifiers of childhood gender in ancient Athens". En J. Evans Grubbs, T. Parkin, y R. Bell (Eds.), *The Oxford handbook of childhood and education in the classical world*. Oxford; New York, 195-206.
- Beauvoir, S. de (1975). *El segundo sexo. vol. 1: Los hechos y los mitos*. Buenos Aires.

Beck, F. A. G. (1993). "Spartan Education Revised". *History of Education Review*, 22, 16-31.

_____. (1964). *Greek education, 450-350 B.C.* London.

_____. (1975). *Album of Greek education : The Greeks at school and at play.* Sydney.

Bellier-Chaussonnier, M. (2002). "Des représentations de bibliothèques en Grèce classique". *Revue des Études Anciennes*, 104(3), 329-347.

Bender, B. (1993). *Landscape: politics and perspectives.* Providence.

_____. (2002). "Time and Landscape". *Current Anthropology*, 43(4), 103-112.

Bender, B., Hamilton, S., Tilley, C. Y. y Anderson, E. (2007). *Stone worlds: Narrative and reflexivity in landscape archaeology.* Walnut Creek.

Benedict, R. (1947). *The chrysanthemum and the sword: patterns of Japanese culture.* Boston.

Bérard, C. (1986). "L'impossible femme athlete". *Annali del seminario di studi del mondo classico: Sezione di archeologia e storia antica.*, 8, 195-202.

Bérard, J. (1941). *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité : L'histoire et la légende.* Paris.

Bérard, V. (1892). "Tégée et la Tégéatide (pl. XIII)". *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 16(1), 529-549.

Berent, M. (1994). *The stateless polis: Towards a re-evaluation of the classical Greek political community* (Tesis doctoral). University of Cambridge, Cambridge.

_____. (2000). "Anthropology and the classics: war, violence, and the stateless polis". *The Classical Quarterly*, 50(1), 257-289.

_____. (2006). "The stateless polis: A reply to critics". *Social Evolution & History*, 5(1), 140-162.

Bergk, T. (1865). "Alkmans Hymnus auf die Dioskuren". *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 27, 1-16.

Berlinzani, F. (2006). "Timoteo di Mileto. Implicazioni ideologiche di un caso di censura musicale a Sparta". *Quaderni di Acme*, 102, 115-139.

_____. (2013). "La musica a Sparta in età classica. Paideia e strumenti musicali". En F. Cordano, G. B. Gianni, y T. G. Alfieri Tonini (Eds.), *La cultura a Sparta in età classica: Atti del seminario di studi, Università statale di Milano (5-6 maggio 2010).* Milano, 203-262.

Bernard, N. (2003). *Femmes et société dans la Grèce classique.* Paris.

Bernardini, P. A. (1988). "Le donne e la pratica della corsa nella Grecia Antica". En P. A. Bernardini (Ed.). *Lo sport in Grecia.* Roma; Bari.

_____. (2016). *Il soldato e l'atleta. Guerra e sport nella Grecia antica.* Bologna.

- Bertini, F. (1970). "Λ'εἰδωλον di Elena". En VVAA, *Mythos. Scripta in honore Marii Untersteiner*. Genova, 81-96.
- Bertrand, J. M. (1999). *De l'écriture à l'oralité : lectures des «Lois» de Platon*. Paris.
- Best, S. (1995). "Sexualizing space". En E. Grosz y E. Probyn (Eds.), *Sexy bodies: The strange carnalities of feminism*. London.
- Bethe, E. (1907). "Die dorische Knabenliebe: ihre Ethik und ihre Idee". *Rheinisches Museum für Philologie*, 62, 438-475.
- Bettini, M. y Brillante, C. (2008). *El mito de Helena*. Madrid.
- Bettini, M. y Spina, L. (2007). *Il mito delle Sirene: Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Torino.
- Bevan, E. (1985). *Representations of animals in sanctuaries of Artemis and of other olimpian deities* (Tesis doctoral). University of Edinburgh, Edinburgh.
- _____ (1987). "The goddess Artemis and the dedication of bears in sanctuaries". *The Annual of the British School at Athens*, 82, 17-21.
- _____ (1988). "Ancient deities and tortoise-representations in sanctuaries". *The Annual of the British School at Athens*, 83, 1-6.
- Bianco, E. (2014). "«Regine riformatrici» a Sparta nel III sec. a.C.". En U. Bultrighini y E. Dimauro (Eds.), *Donne che contano nella storia greca*. Lanciano, 573-596.
- Bierl, A. (2011). "Alcman at the end of Aristophanes' Lysistrata: ritual interchorality". En L. Athanassaki y E. Bowie (Eds.), *Archaic and classical choral song*. Berlin; Boston, . 415-436.
- _____ (2012). "Dionysos' epiphany in performance. The god of ecstatic cry, noise, song, music, and choral dance", *Electra*, 2, 1-12.
- _____ (2014). "Choreia und Fest. Neue Ansätze in der Interpretation der griechischen Liedkultur". *Gymnasium*, 121, 217-239.
- Bilinski, B. (1988). "La componente artistica ed intellettuale nell'agonistica". En P. A. Bernardini (Ed.), *Lo sport in Grecia*. Roma; Bari, 79-107.
- Billheimer, A. (1947). "Age-classes in Spartan education". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 78, 99-104.
- Birgalias, N. (1999). *L'odyssée de l'éducation spartiate*. Athens.
- Birge, D. (1994). "Trees in the landscape of Pausanias' *Periegesis*". En S. E. Alcock y R. Osborne (Eds.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*. Oxford, 231-244.
- Bizzozero, A. D. S. (2011). *Urbanism in ancient Arcadia* (Tesis doctoral). University of Bergen, Bergen.
- Blaise, F. (1995). "Les deux (?) Hélène de Stésichore". En L. Dubois (Ed.), *Poésie et lyrique antiques*. Villeneuve d'Ascq, 29-40.

Blakeway, A. (1935). "The Spartan illusion. Review of F. Ollier: *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*. Pp. ii-447. Paris: de Boccard, 1933". *The Classical Review*, 49(5), 184-185.

Blank, T. (2014). *Logos und Praxis: Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates*. Berlin.

Bloch, M. (1974). "Symbols, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?". *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, 15(1), 54-81.

_____ (1989). "Literacy and enlightenment". En K. Schousboe y T. Larsen (Eds.), *Literacy and society*. Copenhagen, 15-38.

Bloedow, E. F. (1981). "The speeches of Archidamus and Sthenelaidas at Sparta". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 30(2), 129-143.

Blondell, R. (2013). *Helen of Troy: beauty, myth, devastation*. Oxford.

Blundell, S. (1995). *Women in ancient Greece*. London.

Boardman, J. (1963). "Artemis Orthia and chronology". *The Annual of the British School at Athens*, 58, 1-7.

_____ (1998). *Early Greek vase painting, 11th - 6th centuries BC: a handbook*. London.

Boccadoro, B. (2002). *Ethos e varietas: Trasformazione qualitativa e metabole nella teoria armonica dell'antichità*. Firenze.

Bodiou, L. y Briand, M. (2015). "Rapt, viol et mariage dans l'Antiquité gréco-romaine". *Dialogue : Recherche sur le Couple et la Famille*, 208(2), 17-32.

Bodson, L. (1986). "L'initiation artémisiaque". En J. Ries y H. Limet (Eds.), *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve*. Vol. 13. Louvain-La-Neuve, 299-315.

Boedeker, D. (1995). "Simonides on Plataea: Narrative elegy, mythodic history". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 107, 217-229.

Boehrer, S. (2007a). "All'Hagesichora me teirei (Alcman, fr. 3): Ce que les travaux sur la sexualité apportent aux recherches sur le genre". En V. Sebillotte Cuchet y N. Ernoul (Eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris, 125-145.

_____ (2007b). *L'homosexualité féminine dans l'antiquité grecque et romaine*. Paris.

Bogino, L. (1991). "Note sul matrimonio a Sparta". *Sileno: Rivista di Studi Classici e Cristiani*, 17, 221-233.

_____ (1994). "In margine alla versione eforea sull'fondazione di Taranto". *Miscellanea Greca e Romana*, 18, 1-13.

Böhm, S. (1990). *Die Nackte Göttin: Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*. Mainz am Rhein.

Bölte, F. R. E. (1929). "Sparta (Topographie)". *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. III A/2, 1294-1374.

Bonfante, L. (1989). "Nudity as a costume in Classical art". *American Journal of Archaeology*, 93(4), 543-570.

Bonnechere, P. (1993). "Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain". *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 6, 11-22.

_____. (1994). *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Athenes; Liège.

Bonnet, C. (1996). *Astarté : Dossier documentaire et perspectives historiques*. Roma.

Bonnet, C. y Pirenne-Delforge, V. (1999). "Deux déesses en interaction : Astarté et Aphrodite dans le monde égéen". En C. Bonnet y A. Motte (Eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique : Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort : Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*. Bruxelles; Rome, 348-373.

Boring, T. A. (1979). *Literacy in ancient Sparta*. Leiden.

Borthwick, E. K. (1970). "P. Oxy. 2738: Athena and the pyrrhic dance". *Hermes*, 98(3), 318-331.

Bottini, A. (1988). "Elena in Occidente: una tomba dalla chora di Metaponto". *Bolletino d'arte*, 50-51, 1-17.

Bourriot, F. (1996). "Kaloï kagathoi, kalokagathia à Sparte aux époques archaïque et classique". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 45(2), 129-140.

Bouvier, S. (1995). "Gender and the games at Olympia". En B. Berggreen y N. Marinatos (Eds.), *Greece and gender*. Bergen, 56-70.

_____. (2009). "Artemis Ortheia. A goddess of nature or a goddess of culture?" En T. Fischer-Hansen y B. Poulsen (Eds.), *From Artemis to Diana. The goddess of man and beast*. Copenhagen, 153-178.

Bowie, E. L. (1986). "Early Greek elegy, symposium and public festival". *The Journal of Hellenic Studies*, 106, 13-35.

_____. (2011). "Alcman's first Partheneion and the song the Sirens sang". En L. Athanassaki y E. Bowie (Eds.), *Archaic and classical choral song*. Berlin; Boston, 33-65.

Bowman, A. K., Woolf, G. (1994). "Introduction". En A. K. Bowman y G. Woolf (Eds.), *Literacy and power in the ancient world*. Cambridge, 1-16.

Bowman, L. (2004). "The «women's tradition» in Greek poetry". *Phoenix*, 58(1/2), 1-27.

Bowra, C. M. (1934a). "The occasion of Alcman's Partheneion". *The Classical Quarterly*, 28(1), 35-44.

_____. (1934b). "Stesichorus in the Peloponnese". *The Classical Quarterly*, 28(2), 115-119.

- _____ (1962). *Primitive song*. London.
- _____ (1963). "The two Palinodes of Stesichorus". *The Classical Review*, 13(3), 245-252.
- _____ (1973). *La lirica greca: de Alcmane a Simonide*. Firenze.
- Bradford, A. S. (1986). "Gynaikokratoumenoi: Did Spartan women rule Spartan men?" *The Ancient World*, 14, 13-18.
- Bradley, R. (1991). "Ritual, time and history". *World Archaeology*, 23(2), 209-219.
- _____ (1998). *The significance of monuments: On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. London; New York.
- _____ (2000). *An archaeology of natural places*. London; New York.
- Bradshaw, D. J. (1991). "The Ajax myth and the polis: old values and new". En D. C. Pozzi (Ed.), *Myth and the polis*. Ithaca, 99-125
- Brancacci, A. (2008). *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*. Firenze.
- Bravo, B. (1997). *Pannychis e simposio: Feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto*. Pisa.
- Breglia Pulci Doria, L. (1989). "Eforo e le tradizioni sugli Egeidi". *Annali di Archeologia e Storia Antica. Istituto Universitario Orientale*, 11, 9-30.
- _____ (1997). "Tradizioni beotiche in Eforo: Esiodo, Pindaro, gli Egeidi". En J. L. Blintiff (Ed.), *Recent Developments in the history and archaeology of central Greece. Proceedings of the 6th International Boeotian Conference*. Oxford, 201-213.
- Breitenberger, B. (2007). *Aphrodite and Eros: The development of erotic mythology in early Greek poetry and cult*. New York; London.
- Brelich, A. (1961). *Guerre, agoni e culti nella Grecia Arcaica*. Bonn.
- _____ (1969). *Paides e Parthenoi*. Roma.
- Bremmer, J. N. (1981). "Plutarch and the naming of Greek women". *The American Journal of Philology*, 102, 425-426.
- _____ (1984). "Greek maenadism reconsidered". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 267-286.
- _____ (1994). *Greek religion*. Oxford.
- _____ (1997). "Myth as propaganda: Athens and Sparta". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 117, 9-17.
- _____ (1999a). "Adolescents, symposion, and pederasty". En O. Murray (Ed.), *Symptotica. A symposium on the symposion*. Oxford, 145-158.
- _____ (1999b). "Transvestite Dionysos". *Bucknell Review*, 43(1), 183-200.
- _____ (2007). *The strange world of human sacrifice*. Leuven.

- _____ (2013). *Ancient mystery cults*. Berlin.
- _____ (2014). *Initiation into the mysteries of the ancient world*. Berlin.
- _____ (2017). "Mythe et rituel dans l'initiation d'Héraclès". En C. Calame y P. Ellinger (Eds.), *Du récit au rituel par la forme esthétique : poèmes, images et pragmatique culturelle en Grèce ancienne*. Paris, 271-304.
- Brillante, C. (1991). "Il canto delle pernici in Alcmane e le fonti del linguaggio poetico". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 119, 150-163.
- _____ (2009). *Il cantore e la musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*. Pisa.
- Brock, R. (1994). "The labour of women in Classical Athens". *The Classical Quarterly*, 44(2), 336-346.
- Broodbank, C. (1999). "Kythera Survey: Preliminary report on the 1998 season". *The Annual of the British School at Athens*, 94, 191-214.
- Bruit Zaidman, L. (1992). "Pandora's daughters and ritual in Grecian cities". En G. Duby y M. Perrot (Eds.), *A history of women in the west I. From ancient goddesses to Christian saints*. Vol. 1. London, 338-376.
- _____ (1990). "The meal at the Hyakinthia: Ritual consumption and offering". En O. Murray (Ed.), *Symptotica. A symposium on the symposion*. Oxford, 162-175.
- Brulé, P. (1987). *La fille d'Athènes : La religion des filles à Athènes à l'époque classique, mythes, cultes et société*. Paris.
- _____ (1992). "Fêtes Grecques : périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées". En A. Moreau (Ed.), *L'Initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque International de Montpellier 11-14 Avril 1991*. Vol. 1. Montpellier, 19-38.
- Brulé, P. y Piolot, L. (2004). "Women's way of death: fatal childbirth of hierai? Commemorative stones at Sparta and Plutarch, Lycurgus 27.3". En T. Figueira (Ed.), *Spartan Society*. Swansea, 151-178.
- Brulotte, E. L. (1994). *The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis* (Tesis doctoral). University of Minnesota, Minneapolis.
- _____ (2002). "Artemis: her Peloponnesian abodes and cults". En R. Hägg (Ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institut at Athens, 11-13 June 1994*. Vol. XLVIII. Stockholm, 179-182.
- Bruschi, G. (1895). "Il Partenio di Alcmanno". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 23, 504-563.
- Buchan, D. (1972). *The ballad and the folk*. London; Boston
- Budin, S. L. (2004). "A reconsideration of the Aphrodite-Ashtarte syncretism". *Numen*, 51(2), 95-145.

_____ (2010). "Aphrodite Enoplion". En A. C. Smith y S. Pickup (Eds.), *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden ; Boston, 79-112.

_____ (2003). *The origin of Aphrodite*. Bethesda.

Buffière, F. (1980). *Éros adolescent : La pédérastie dans la Grèce antique*. Paris.

Bundrick, S. D. (2005). *Music and image in classical Athens*. New York.

Burke, P. (2002). "Western historical thinking in a global perspective—10 Theses. En J. Rüsen (Ed.), *Western historical thinking: An intercultural debate*. New York, 15–30.

Burkert, W. (1985). "The making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichorus". En D. von Bothmer (Ed.), *The Amasis Painter and his world: vase-painting in sixth-century B.C. Athens*. Malibu ; New York ; London, 92-116.

_____ (1983). *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual*. Berkeley.

_____ (1972). *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Cambridge, Mass..

_____ (1975). "Resep-Figuren, Apollon von Amyklai und die Erfindung des Opfers auf Cypern. Zur eligiongeschichte der Dunklen Jahrhunderten". *Grazer Beitäge*, 4, 52-75.

_____ (1985). *Greek religion: archaic and classical*. Oxford.

_____ (2002). "'Iniziazione': un concetto moderno e una terminologia antica". En F. Perusino y B. Gentili (Eds.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa, 13-27.

Burnett, A. P. (1964). "The race with the Pleiades". *Classical Philology*, 59, 30–34.

Burton, D. (2011). "God and hero: The iconography and cult of Apollo at the Amyklaion". En H. Cavanagh, W. Cavanagh, y J. Roy (Eds.), *Honouring the dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held at Sparta 23-25 April 2009*. Nottingham, 25-32.

Buschor, E., y Von Massow, W. (1927). "Vom Amyklaion". *Athenischen Mittellungen*, 52, 1-85.

Butler, T. (1989). "Memory: a mixed blessing". En T. Butler (Ed.), *Memory. history, culture and the mind*. Oxford; New York, 1-31.

Cabanes, P. (1989). "Cité et ethnos dans la Grèce ancienne". *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 377(1), 63-82.

Cairns, D. (1993). *Aidōs: The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*. Oxford.

_____ (2012). "Vêtu d'impudeur et enveloppé de Chagrin. Le rôle des métaphores de «l'habillement» dans les concepts d'émotion en Grèce ancienne". En F. Gherchanoc y V. Huet (Eds.), *Vêtements antiques : S'habiller, se déshabiller dans les mondes antiques*. Arles, 175-188.

Calame, C. (1977). *Les choeurs des jeunes filles en Grèce Archaique*. Vols. 1 y 2. Roma.

_____ (1981). "Helene (le culte d') et l'initiation féminine en Grèce". En *Dictionnaire des mythologies*. París.

_____ (1983). *Alcman. Introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaire*. Roma.

_____ (1987). "Le récit généalogique spartiate : La représentation mythologique d'une organisation spatiale". *Quaderni di Storia*, 26, 43-92.

_____ (1995a). *The craft of poetic speech in ancient Greece*. Ithaca; London.

_____ (1995b). "Dalla poesia corale allo stasimo tragico: Funzione pragmatica di voci femminili". En F. de Martino y A. H. Sommerstein (Eds.), *Lo spettacolo delle voci*. Bari, 79-101.

_____ (2000). *Le récit en Grèce ancienne*. París.

_____ (2002). *Eros en la antigua Grecia*. Tres Cantos.

_____ (2013a). "Choral practices in Plato's Laws. Itineraries of initiation?" En A.-E. Peponi (Ed.), *Performance and culture in Plato's Laws*. Cambridge, 87-108.

_____ (2013b). "The dithyramb, a Dionysiac poetic form. Genre rules and cultic contexts". En B. Kowalzig y P. Wilson (Eds.), *Dithyramb in context*. Oxford, 332-352.

_____ (2015). "Relations of sex and gender in Greek melic poetry. Helen, object and subject of desire". En M. Masterson, N. S. Rabinowitz, y J. Robson (Eds.), *Sex in antiquity. Exploring gender and sexuality in the ancient world*. Abingdon; New York, 198-213.

Calligas, P. G. (1980). "Το ιερό του Απόλλωνα Υπερτελεάτα στην Λακωνία". *Λακωνικαί Σπουδαί*, 5(B), 10-30.

_____ (1992). "From the Amyklaion". En J. M. Sanders (Ed.), *Philolakon. Studies in honour of Hector Catling*. Oxford, 31-48.

_____ (1980). "Το ιερό του Απόλλωνα Υπερτελεάτα στην Λακωνία". *Λακωνικαί Σπουδαί*, 5(B), 10-30.

Campbell, D. (1987). "Three notes on Alcman IP (=3 Calame)". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 55, 67-72.

Cantarella, E. (1991). *Según natura: La bisexualidad en el mundo antiguo*. Madrid

Capriglione, J. (2007). "Olimpiche donne". En A. Bernabé y M. I. Rodríguez Alfageme (Eds.), *Philou skiá: studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Madrid, 73-84.

Cardete del Olmo, M. C. (2003). "Identidad y religión: el santuario de Apolo en Basas". *Studia Historica: Historia Antigua*, 21, 47-74.

_____ (2004a). "Ethnos y etnicidad en la Grecia Clásica". En B. Mora Serrano y G. Cruz Andreotti (Eds.), *Identidades étnicas - identidades políticas en el mundo prerromano hispano*. Málaga, 15-30.

_____ (2004b). *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcaica épocas arcaica y clásica* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

_____ (2006a). “La etnicidad como un arma ideológico-religiosa en la Antigua Grecia: el caso del Monte Liceo”. *Spal*, 15, 189–203.

_____ (2006b). “La frontera como elemento de construcción ideológica”. En D. Plácido Suárez, M. Valdés Guía, F. Echeverría Rey y M. Y. Montes Miralles (Eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid, 87-199.

_____ (2006c). “El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, 93-115.

_____ (2016). “La construcción del paisaje como arma de control político: el caso de la tribu azania”. En A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (Eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Besançon.

Carey, C. (2009). “Genre, occasion and performance”. En F. Budelmann (Ed.), *The Cambridge companion to Greek lyric*. Cambridge; New York, 21-39

_____ (2011). “Alcman: from Laconia to Alexandria”. En L. Athanassaki y E. Bowie (Eds.), *Archaic and classical choral song*. Berlin; Boston, 437-456.

Cariani, S. (1998). *Pederastia e paideia*. Parma.

Carlier, P. (2004). “Cleomene I, re di Sparta”. En C. Bearzot y F. Landucci (Eds.), *Contro le «leggi immutabili»*. Gli spartani fra tradizione e innovazione. Milano, 33-52.

Carothers, J. C. (1959). “Culture, psychiatry, and the written word”. *Psychiatry*, 22(4), 307-320.

Carpenter, R. (1933). “The antiquity of the Greek alphabet”. *American Journal of Archaeology*, 37(1), 8-29.

_____ (1938). “The Greek alphabet again”. *American Journal of Archaeology*, 42(1), 58-69.

Carpenter, T. H. (1997). *Dionysian imagery in fifth-century Athens*. Oxford.

Carson, A. (1990). “Putting her in her place: woman, dirt, and desire”. En D. M. Halperin, J. J. Winkler y F. I. Zeitlin (Eds.), *Before Sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton, 135-169.

Carter, J. B. (1988). “Masks and poetry in early Sparta”. En R. Hägg, N. Marinatos y G. Nordquist (Eds.), *Greek cult practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 1986*. Stockholm, 89-98.

_____ (1987). “The masks of Ortheia”. *American Journal of Archaeology*, 91(3), 355-383.

Cartledge, P. (1977). “Hoplites and heroes: Sparta’s contribution to the technique of ancient warfare”. *The Journal of Hellenic Studies*, 97, 11-27.

_____ (1979). *Sparta and Laconia. A regional History. 1300-362 B.C.* London (también la edición ampliada de 2002).

_____ (1980). "The peculiar position of Sparta in the development of the Greek city-State". *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, 80C, 91-108.

_____ (1981). "Spartan wives: liberation or licence?" *The Classical Quarterly*, 31(1), 84-105.

_____ (1987). *Agesilaos and the crisis of Sparta*. Baltimore.

_____ (1992). "Early Lakedaïmon: The making of a conquest state". En J. M. Sanders (Ed.), *Philolakon: Lakonian studies in honour of Hector Catling*. London, 49-55.

_____ (2001a). "Literacy in the Spartan oligarchy". En *Spartan Reflections*. London, 39-54.

_____ (2001b). "The mirage of Likourgan Sparta: Some brazen reflections". En *Spartan Reflections*. London, 169-184.

_____ (2001c). "The politics of Spartan Pederasty". En *Spartan Reflections*. London, 91-105.

_____ (2001d). "A Spartan education". En *Spartan Reflections*. London, 79-90.

_____ (2009). *Los espartanos: una historia épica*. Barcelona.

Cartledge, P. y Spawforth, A. (1989). *Hellenistic and Roman Sparta: A tale of two cities*. London.

Cary, M. (1926). "Notes on the history of the fourth century". *The Classical Quarterly*, 20(3/4), 16-191.

Casabona, J. (1966). *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec. Des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence.

Casadio, G. (1994). *Storia del culto di Dionisio in Argolide*. Roma.

Cascajero Garcés, J. de D. (1993). "Escritura, oralidad e ideología: hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua". *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 11, 95-144.

_____ (2000). "Género, dominación y conflicto: perspectivas y propuestas para la historia antigua". *Studia Historica. Historia Antigua*, 18, 23-47.

Cascón Dorado, A. (2005). "Educación y política: el deporte en la sociedad antigua". En F. García Romero y B. Hernández García (Eds.), *In corpore sano: el deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*. Madrid, 155-175.

Casevitz, M. (1993). "Les mots de la frontière en Grec". En Y. Roman (Ed.), *La frontière. Séminaire de recherche sous la direction de Yves Roman*. Lyon, 17-24.

Casillas Borralló, J. M. y Fornis Vaquero, C. (1992). "Resonancias épicas en Tirteo: Aproximación al contenido histórico de los poemas 4D y 6 + 7D". En *Actas del III Coloquio de Estudiantes de Filología Clásica de la UNED: Poesía épica griega y latina*. Valdepeñas, 205-215.

_____ (1994). "La comida en común espartana como mecanismo de diferenciación e integración social". *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 7, 65-83.

Cataldi, S. (2002). "Isocrate e la Lakedaimonion Politeia. Spunti per una riconsiderazione". En N. Birgalias, K. Buraselis, y P. Cartledge (Eds.), *The contribution of ancient Sparta to political thought and practice*. Pyrgos, 407-413.

Cataudella, Q. (1972). "Sugli scholi A e B al Partenio I di Alcmane". En *Intorno ai lirici greci: Contributi alla critica del testo e all'interpretazione*. Roma, 21-41.

Catenacci, C. (1993). "Il finale dell'"Odissea" e la recensio pisistratide dei poemi omerici". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 44(2), 7-22.

Catling, H. W. (1977). "Archaeology in Greece, 1976-77". *Archaeological Reports*, 24, 3-69.

_____ (1989). "A Late Bronze Age house- or sanctuary-model from the Menelaion, Sparta". *The Annual of the British School at Athens*, 84, 171-175.

_____ (1995). "A Mycenaean terracotta figure from the Menelaion". *Annual of the British School at Athens*, 90, 183-193.

Catling, H. W. y Catling, E. A. (1981). "«Barbarian» Pottery from the Mycenaean Settlement at the Menelaion, Sparta". *The Annual of the British School at Athens*, 76, 71-82.

Catling, H. W. et al. (2009). *Sparta: Menelaion I: The Bronze Age*. London.

Catling, R. W. V. (2002). "The survey area from the Early Iron Age to the Classical period (c. 1050 - c. 300 BC)". En W. Cavanagh, et al. (Eds.), *Continuity and change in a Greek rural landscape: the Laconia Survey*. London, 151-256.

Catoni, M. L. (2005). *Schemata: Comunicazione non verbale nella Grecia antica*. Pisa.

Cavanagh, W. G., et al. (2002). *The Laconia survey: continuity and change in a Greek rural landscape. Volume I: Methodology and interpretation*. London.

_____ (1996). *Continuity and change in a Greek rural landscape: The Laconia survey. Vol. II. Archaeological data*. London.

Cawkwell, G. L. (1993). "Sparta and her allies in the sixth century". *The Classical Quarterly*, 43(2), 364-376.

Ceccarelli, P. y Milanezi, S. (2007). "Dithyramb, tragedy and Cyrene". En P. Wilson (Ed.), *The Greek theatre and festivals, documentary studies*. Oxford, 185-214.

_____ (1998). *La pirrica nell'antichità greco romana: Studi sulla danza armata*. Pisa.

_____ (2002). "Naming the weapon-dance: Contexts and aetiologies of the Pyrriche". En *Πρακτικά Ια' Διεθνούς Συνεδρίου Κλασσικών Σπουδών*. Vol 2. Athens, 197-215.

Celentano, M. S. (1990). "L'epistola laconica: dalla concisione esemplare all'esiguità iperbolica". En M. S. Celantano y A. Pennacini (Eds.), *Retorica della comunicazione nelle letterature classiche*. Bologna, 109-129.

_____ (2000). "L'efficacia della brevità: aspetti pragmatici, retorici, letterari". En M. C. Fera y S. Grandolini (Eds.), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*. Perugia, 199-204.

Cepeda Ruíz, J. (2005). "Deporte y mujer: inicio y desarrollo de las primeras competiciones atléticas". En P. Cabrera Bonet (Ed.), *Reflejos de Apolo: Deporte y arqueología en el Mediterráneo antiguo: [Exposición] Museo de Almería, 6 de Junio-28 de Agosto de 2005*. Madrid, 91-100.

_____ (2004). "La mujer en Esparta, épocas arcaica y clásica". En M. I. del Val (Ed.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid, 139-166.

_____ (2006). *La mujer en Esparta: épocas arcaica y clásica* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.

Cerezo Magán, M. (1996). *Plutarco, virtudes y vicios de sus héroes biográficos*. Lleida.

Cerri, G. (1993). "La Palinodia di Stesicoro e la città di Crotone: ragioni di un'innovazione mitica". En R. Pretagostini (Ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica: scritti in onore di Bruno Gentili*. Roma, 329-345.

Cesare Cassio, A. (2002). "Early editions of the greek epics and Homeric textual criticism in the sixth and fifth centuries BC". En F. Montanari (Ed.), *Omero tremila anni dopo*. Roma, 105-136.

Chadwick, H. M. (1967). *The heroic age*. Cambridge.

Chantraine, P. y Masson, O. (1954). "Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : La valeur du mot agos et de ses dérivés". En *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*. Bern, 85-108.

Chapin, A. P. y Hitchcock, L. A. (2007). "Homer and Laconian topography: This is what the book says, and this is what the land tells us". En S. P. Morris y R. Laffineur (Eds.), *EPOS. Reconsidering Greek epic and Aegean Bronze Age archaeology*. Liège, 255-264.

Children, G. y Nash, G. (1997). "Establishing a discourse: the language of landscape". En G. Nash (Ed.), *Semiotics of landscape: Archaeology of mind*. Oxford. 1-4.

Chirassi, I. E. (1968). *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*. Roma.

Chrimes, K. M. T. (1949). *Ancient Sparta: A re-examination of the evidence*. Manchester.

Christesen, P. (2010). "Whence 776? The origin of the date for the first Olympiad". En Z. Papakonstantinou (Ed.), *Sport in the cultures of the ancient world: new perspectives*. London; New York, 13-34.

_____ (2012). "Athletics and social order in Sparta in the classical period". *Classical Antiquity*, 31(2), 193-255.

_____ (2014). "Sport and democratization in ancient Greece (with an excursus on athletic nudity)". En Paul Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A Companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 211-235.

Christien, J. (1974). "La loi d'Épitéadeus : Un aspect de l'histoire économique et sociale à Sparte". *Revue historique de droit français et étranger*, 52, 197-221.

_____ (1987). "Deux forteresses de la côte orientale du Péloponnèse et la guerre de Chrémonidès". *Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 12, 11-124.

_____ (2006). "The Lacedaemonian state: fortifications, frontiers and historical problems". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta & War*. Swansea, 163-183.

_____ (2002). "Iron money in Sparta: myth and history". En A. Powell (Ed.), *Sparta. Beyond the Mirage*. Swansea; London, 171-190.

Christien, J. y Ruzé, F. (2007). *Sparte : géographie, mythes et histoire*. Paris.

Christou, C. (1963). "Ἀρχαιότητες καὶ μνημεῖα Λακωνίας-Ἀρκαδίας". *Αρχαιολογικὸν Δελτίον*, B18, 86-88.

Cingano, E. (1982). "Quante testimonianze sulle palinodie di Stesicoro?" *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 12, 21-33.

Ciordia, J. V. (2013). "Familia y educación familiar en la Grecia antigua". *Estudios Sobre Educación*, 25, 13-30.

Clader, L. L. (1976). *Helen. The evolution from divine to heroic in Greece epic tradition*. Lugduni Batavorum.

Clanchy, M. T. (1993). *From memory to written record: England, 1066-1307*. Oxford.

Clark, C. A. (1996). "The gendering of the body in Alcman's Partheneion 1: Narrative, sex and social order in archaic Sparta". *Helios*, 23(2), 143-172.

Clay, D. (1991). "Alcman's «Partheneion»". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 39(3), 47-67.

_____ (2004). *Archilochos heros: The cult of poets in the Greek polis*. Washington, D.C. : Cambridge, Mass.

Coates, J. (1994). *Women, men, and language: A sociolinguistic account of sex differences in language*. London.

Cohen, A. y Rutter, J. B. (2007). *Constructions of childhood in ancient Greece and Italy*. Princeton.

Cohen, E. E. (2013). "Sexual abuse and sexual rights: slaves' erotic experience at Athens and Rome". En T. K. Hubbard (Ed.), *A companion to Greek and Roman sexualities*. London, 184-198.

Coldstream, J. N. (1977). *Geometric Greece*. London.

- Coldstream, J. N. y Huxley, G. L. (1973). *Kythera: Excavation and studies conducted by the University of Pennsylvania Museum and the British School of Athens*. Park Ridge.
- Cole, S. G. (1981). "Could greek women read and write?" En H. P. Foley (Ed.), *Reflections of women in antiquity*. New York, 219-245.
- _____ (1994). "Demeter in the ancient Greek city and its countryside". En S. E. Alcock y R. Osborne (Eds.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*. Oxford, 199-216.
- _____ (2000). "Landscapes of Artemis". *The Classical World*, 93(5), 471-481.
- _____ (2004). *Landscapes, gender, and ritual space: The ancient Greek experience*. Berkeley.
- Comotti, G. y Ruiz Tarazona, A. (Eds.). (1986). *Historia de la música*. Madrid.
- Connell, R. (2005). *Masculinities*. Berkeley.
- Connelly, J. B. (2007). *Portrait of a priestess: Women and ritual in ancient Greece*. Princeton.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge.
- Constantinidou, S. (1998). "Dionysiac elements in Spartan cult dances". *Phoenix*, 52, 15-30.
- Cook, E. F. (1995). *The Odyssey in Athens. Myths of cultural origins*. Ithaca; London.
- Cook, R. M. (1962). "Spartan history and archaeology". *The Classical Quarterly*, 12(1), 156-158.
- Cordano, F. (2013). "Sparta e le olimpiadi in età classica". En F. Cordano, G. B. Gianni y T. G. Alfieri Tonini (Eds.), *La cultura a Sparta in età classica: Atti del seminario di studi, Università statale di Milano, 5 - 6 maggio 2010*. Trento, 195-202.
- Cornford, F. M. (1963). "The origin of the Olympic Games". En J. E. Harrison, G. Murray y F. M. Cornford (Eds.), *Themis: A study of the social origins of Greek religion*. London, 212-259.
- Corsano, M. (1979). "Sparte et Tarente : Le mythe de fondation d'une colonie". *Revue de l'Histoire des Religions*, 196(2), 113-140.
- Cosgrove, D. (1984). *Social formation and symbolic landscape*. London.
- _____ (1985). "Prospect, Perspective and the evolution of the landscape idea". *Transactions of the Institute of British Geographers*, 10(1), 45-62.
- _____ (2006). "Modernity, community and the landscape idea". *Journal of Material Culture*, 11(1-2), 49-66.
- Coudin, F. (2009). *Les laconiens et la Méditerranée à l'époque archaïque*. Naples.
- _____ (2012). "Cultes et identité culturelle : Les offrandes de vases dans les sanctuaires Laconiens". En F. Quantin (Ed.), *Archéologie des religions antiques : Contributions à*

l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne). Pau, 87-101.

Coulson, W. D. E. (1985). "The Dark Age pottery of Sparta". *The Annual of the British School at Athens*, 80, 29-84.

_____ (1986). *The Dark Age pottery of Messenia*. Göteborg.

Cowan, J. K. (1990). *Dance and the body politic in northern Greece*. Princeton.

Cox, C. A. (1998). *Household interests: property, marriage strategies, and family dynamics in ancient Athens*. Princeton.

Crawford, S. y Lewis, C. (2009). "Childhood studies and the society for the study of childhood in the past". *Childhood in the Past*, 1(1), 5-16.

Crielaard, J. P. (2002). "Past or present? Epic poetry, aristocratic self-representation and the concept of time in the eight and seventh centuries BC". En F. Montanari (Ed.), *Omero tremila anni dopo*. Roma, 293-296.

_____ (2009). "The Ionians in the archaic period. Shifting identities in a changing world". En N. Roymans y T. Derks (Eds.), *Ethnic constructs in antiquity: The role of power and tradition*. Amsterdam, 37-84.

Croissant, F. y Salviat, F. (1966). "Aphrodite gardienne des magistrats : gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes". *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 90(2), 460-471.

Crosby, N. E. (1894). "The topography of Sparta and the building of Epimenides". *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, 9(2), 212-213.

_____ (1893). "The topography of Sparta". *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, 8(3), 335-373.

Crowther, N. B. (2003). "Elis and Olympia: city, sanctuary and politics". En D. Phillips y D. Prithard (Eds.), *Sport and festival in the ancient world*. London, 61-73.

_____ (2004). *Athletika: Studies on the Olympic games and Greek athletics*. Hildesheim.

_____ (2007). *Sport in ancient times*. Westpor; London.

Croxford, B. (2005). "Real and unreal landscapes". *Archaeological Review from Cambridge. Active Landscapes. Palaeolithic to present*. 20(1), 7-19.

Csapo, E. (2004). "The politics of the New Music". En P. Murray y P. Wilson (Eds.), *Music and the muses: The culture of «mousike» in the classical Athenian city*. Oxford, 207-248.

Cuartero, F. J. (1972a). "Alcmán y Esparta". *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 6(1), 3-34.

_____ (1972b). "La poética de Alcmán". *Cuadernos de Filología Clásica*, 4, 367-402.

Currie, B. (2004). "Reperformance scenarios for Pindar's odes". En C. J. MacKie (Ed.), *Oral Performance and Its Context*. Leiden, 49-69.

Cusumano, N. (2010). "Turisti a Sparta. Il passato che non torna e l'invenzione della tradizione". *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 12(2), 43-52.

Cyrino, M. S. (2010). *Aphrodite*. London; New York.

D'Alessio, G. B. (2009). "Defining local identities in Greek lyric poetry". En R. Hunter y I. Rutherford (Eds.), *Wandering poets in ancient Greek culture*. Cambridge, 137-167.

_____ (2013). "The name of the dithyramb. Diachronic and diatopic variations". En B. Kowalzig y P. Wilson (Eds.), *Dithyramb in context*. Oxford, 113-132.

D'Alfonso, F. (1993). "Stesicoro corale nelle due principali testimonianze sulla "Palinodia" (Isocr. *Hel.* 64; Plat. *Phaedr.* 243a)". *Helikon*, 33-34, 419-429.

_____ (1994). *Stesicoro e la performance. Studio sulle modalità esecutive dei carmi stesicorei*. Roma.

D'Ercole, M. C. (2013). "Marchands et marchandes dans la société grecque classique". En S. Boehringer y V. Sebillotte Cuchet (Eds.), *Des femmes en action : L'individu et la fonction en Grèce antique*. Paris; Athènes, 53-71.

Dale, A. (2011). "Topics in Alcman's Partheneion". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, 24-38.

Daniels, S. y Cosgrove, D. (Eds.). (1989). *The Iconography of landscape*. Cambridge.

Dasen, V. (2008). "'all children are dwarfs'. Medical discourse and iconography of children's bodies". *Oxford Journal of Archaeology*, 27(1), 49-62.

_____ (2011). "Childbirth and infancy in Greek and Roman antiquity". En B. Rawson (Ed.), *A companion to families in the Greek and Roman worlds*. Malden, 291-314.

Daverio Rocchi, G. (1988). *Frontiera e confini nella Grecia Antica*. Roma.

_____ (2013). "Virtù spartane: andreia kai homonoia". En F. Cordano, G. B. Gianni y T. G. Alfieri Tonini (Eds.), *La cultura a Sparta in età classica: Atti del seminario di studi, Università statale di Milano, 5 - 6 maggio 2010*. Trento, 13-29.

David, A. P. (2006). *The dance of the muses. Choral theory and ancient Greek poetics*. New York.

David, E. (1979). "The pamphlet of Pausanias". *Parola del Passato*, 34, 94-116.

_____ (1981). *Sparta between empire and revolution (404-243 B.C.) : Internal problems and their impact on contemporary Greek consciousness*. New York.

_____ (1982). "Aristotle and Sparta". *Ancient Society*, 13/14, 67-103.

_____ (1989a). "Laughter in Spartan Society". En A. Powell (Ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her success*. London, 1-25.

_____ (1989b). "Dress in Spartan Society". *The Ancient World*, 19, 3-13.

_____ (1992). "Sparta's social hair". *Eranos. Acta Philologica Suecana*, 90, 11-21.

_____ (1999). "Sparta kosmos of silence". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta. new perspectives*. Swansea; London, 117-146.

_____ (2010). "Sparta and the politics of nudity". En *Sparta. The body politics*. Swansea, 137-163.

Davidson, J. (2007). *The Greeks and Greek love: A radical reappraisal of homosexuality in ancient Greece*. London.

Davies, M. (1982). "Derivative and Proverbial Testimonia concerning Stesichorus' «Palinode»". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 12, 7-16.

Davies, P. (2017). "Equality and distinction within the Spartiate community". En A. Powell (Ed.), *A companion to Sparta*. Chichester, 480-499.

Davies, M. y Finglass, P. (2014). *The poems*. Cambridge.

Davison, J. A. (1938). "Alcman's Partheneion". *Hermes*, 73, 440-458.

_____ (1955). "Peisistratus and Homer". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, 1-21.

Dawkins, R. M. (1930). "Artemis Orthia: Some additions and a correction". *The Journal of Hellenic Studies*, 50(02), 298-299.

Dawkins, R. M. et al. (1906-1907). "Laconia: I. Excavations at Sparta, 1907". *The Annual of the British School at Athens*, 13, 1-218.

_____ (1929). *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and described by members of the British school at Athens, 1906- 1910*. London.

Dawkins, R. M. y Woodward, A. M. (1909-1910). "Laconia: I. Excavations at Sparta, 1910". *The Annual of the British School at Athens*, 16, 1-61.

Debnar, P. (2001). *Speaking the same language: Speech and audience in Thucydides' Spartan debates*. Ann Arbor.

Delahaye, A. (2011). "Rire & violence dans l'iconographie des vases grecs". En M.-L. Liberge (Ed.), *Rire, Violence, Histoire dans les images & les oeuvres*. Paris, 3-25.

_____ (2016). "Les satyres laconiens à l'aune du modèle attique". *Kentron. Revue pluridisciplinaire du Monde Antique*, 32, 59-84.

Delattre, C. (2012). "Voix de Lacédémoniennes. Injonction et identité de genre dans les paroles de femmes spartiates". *Cahiers «Mondes Anciens»*. *Histoire et Anthropologie des Mondes Anciens*, 3, 2-10.

Delavaud-Roux, M. H. (1993). *Les danses armées en Grèce antique*. Aix-en-Provence.

_____ (1995). *Les danses dionysiaques en Grèce antique*. Aix-en-Provence.

Delcourt, M. (1983). "La pratica rituale del travestimento". En C. Calame (Ed.), *L'amore in Grecia*. Roma; Bari, 87-101.

- Delivorrias, A. (2009). "The throne of Apollo at the Amyklaion: old proposals, new perspectives". En W. G. Cavanagh, C. Gallou, y M. Georgiadis (Eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*. London, 133-136.
- Demakopoulou, K. (2009). "Το Μυκηναϊκό ιερό στο Αμυκλαίο: μια νέα προσέγγιση". *British School at Athens Studies*, 16, 95-104.
- Demand, N. H. (1994). *Birth, death, and motherhood in Classical Greece*. Baltimore; London.
- Den Boer, W. (1954). *Laconian Studies*. Amsterdam.
- Dengate, C. F. (1988). *Sanctuaries of Apollo in the Peloponnesos* (Tesis doctoral). University of Chicago, Chicago.
- Deshours, N. (1993). "La légende et le culte de Messène ou comment forger l'identité d'une cité". *Revue des Études Grecques*, 106(504-505), 39-60.
- Detienne, M. (1983). *Los maestros de la verdad en Grecia Arcaica*. Madrid.
- _____ (1986). "L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce". *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 1(2), 309-324.
- _____ (Ed.). (1992). *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Villeneuve-d'Ascq.
- _____ (2003). *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona.
- Dettenhofer, M. H. (1993). "Die Frauen von Sparta: Gesellschaftliche Position und politische Relevanz". *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, 75, 61-75.
- Devereux, G. (1965). "The Kolaxaian horse of Alkman's Partheneion". *The Classical Quarterly*, 15(2), 176-184.
- _____ (1966). "The Enetian horse of Alkman's Partheneion". *Hermes*, 94(2), 129-134.
- _____ (1968). "Greek pseudo-homosexuality and the 'Greek miracle'". *Symbolae Osloenses*, 42(1), 69-92.
- Dewald, C. (1981). "Women and culture in Herodotus' *Histories*". En H. P. Foley (Ed.), *Reflections of women in Antiquity*. New York, etc., 91-125.
- Dickins, G. (1904). "Laconia: III. Thalamae". *The Annual of the British School at Athens*, 11, 124-136.
- _____ (1905). "Laconia: II. Excavations at Sparta", 1906. Topographical conclusions. *The Annual of the British School at Athens*, 12, 431-439.
- _____ (1906). "The hieron of Atenea Chalkioikos". *The Annual of the British School at Athens*, 13, 137-154.
- _____ (1907). "Laconia. 1 - Excavations at Sparta, 1907. The Hieron of Athena Chalkioikos". *The Annual of the British School at Athens*, 13, 137-154.
- _____ (1908). "Laconia. 1. - Excavations at Sparta, 1908. The Hieron of Athena Chalkioikos". *The Annual of the British School at Athens*, 14, 142-146.

- _____ (1912). "The Growth of Spartan Policy". *The Journal of Hellenic Studies*, 32, 1-42.
- Diehl, E. (1942). *Anthologia lyrica Graeca*. Leipzig.
- Diels, H. (1896). "Alkmans Partheneion". *Hermes*, 31(2), 339-374.
- Dietrich, B. C. (1975). "The Dorian Hyacinthia. A survival from the Bronze Age". *Kadmos*, 14, 133-142.
- Díez de Velasco, F. (1998). "Dioniso y la muerte: Gorgo en contextos dionisiacos en la cerámica ática". En C. Sánchez Fernández y P. Cabrera Bonet (Eds.), *En los límites de Dioniso: Actas del Simposio celebrado en el Museo Arqueológico Nacional*. Murcia, 41-60.
- Diller, A. (1941). "A new source on the Spartan ephebia". *The American Journal of Philology*, 62(4), 499-501.
- Dillery, J. (1996). "Reconfiguring the past: Thyrea, Thermopylae and narrative patterns in Herodotus". *American Journal of Philology*, 117(2), 217-254.
- _____ (2007). "Were Spartan women who died in childbirth honoured with grave inscriptions?" *Hermes*, 135, 149-165.
- Dillon, M. P. J. (2000). "Did parthenoi attend the Olympic Games?" *Hermes*, 128(4), 457-480.
- _____ (2013). "Engendering the scroll: Girls' and women's literacy in Classical Greece". En J. Evans Grubbs, T. Parkin y R. Bell (Eds.), *The Oxford handbook of childhood and education in the Classical world*. Oxford; New York, 396-417.
- Diosono, F. (2014). "Alle radici del Rex Nemorensis". En P. Braconi *et al.* (Eds.), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*. Roma, 73-84.
- Dodd, D. B. (2003). "Adolescent initiation in myth and tragedy. Rethinking the Black Hunter". En D. B. Dodd y C. A. Faraone (Eds.), *Initiation in ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*. London; New York, 71-84.
- Dodds, E. R. (1940). "Maenadism in the *Bacchae*". *The Harvard Theological Review*, 33(3), 155-176.
- _____ (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid.
- Domínguez Monedero, A. J. (2006). "Locrios y Mesenios: de su cohabitación en Naupacto a la fundación de Mesene. Una aproximación al estudio de la diáspora y el "retorno" de los Mesenios". *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 18, 39-73.
- _____ (2007). "Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia". *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, 79-101.
- _____ (2015). "El cuerpo dedicado: desnudos ideales en el santuario y la tumba". En C. Sánchez Fernández e I. Escobar García (Eds.), *Dioses, héroes y atletas: La imagen del cuerpo en la Grecia antigua: [exposición] Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, marzo-julio 2015*. Madrid, 55-69.

Donlan, W. (1980). *The aristocratic ideal in ancient Greece: Attitudes of superiority from Homer to the end of the fifth century B.C.* Lawrence.

Donnay, G. (1997). “L’arrhéphorie : initiation ou rite civique ? Un cas d’école”. *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 10, 177-205.

Doran, T. (2011). *Demographic fluctuation and institutional response in Sparta* (Tesis doctoral). University of California, Berkeley.

Doria, M. (1963). “Le due Palinodie di Stesicoro”. *La parola del passato*, 89, 81-93.

Dover, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. Cambridge, Mass.

_____ (1988). “Greek homosexuality and initiation”. En K. J. Dover, *The Greeks and their Legacy*. London, 115-130.

Dowden, K. (1989). *Death and the maiden: Girls’ initiation rites in Greek mythology*. London; New York.

Droop, J. P. (1929). “The Laconian pottery”. En R. M. Dawkins (Ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: Excavated and described by members of the British school at Athens, 1906- 1910*. London, 52-116.

_____ (1932). “Droop cups and the dating of Laconian pottery”. *The Journal of Hellenic Studies*, 52, 303-304.

Dubbini, R. (2010). “Agones on the Greek agora between ritual and spectacle: Some examples from the Peloponnese. En A. Chaniotis *et al.* (Eds.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*. Vol. 2. Wiesbaden, 157-180.

Ducat, J. (1974). “Le mépris des hilotes”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29(6), 1451-1464.

_____ (1995). “Un rituel samien”. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 119(1), 339-368.

_____ (1998). “La femme de Sparte et la cité”. *Ktèma, Civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 23, 385-406.

_____ (1999a). “La femme de Sparte et la guerre”. *Pallas. Revue d’Études Antiques*, 51, 159-171.

_____ (1999b). “Perspectives on Spartan education in the Classical period”. En *Sparta: new perspectives*. Lodon, 43-66.

_____ (2006a). *Spartan education: Youth and society in the Classical Period*. Swansea.

_____ (2006b). “The Spartan «tremblers»”. En S. Hodkinson, A. Powell, y J. Christien (Eds.), *Sparta & war*. Swansea, 1-55.

Duce Pastor, E. (2017). “Expresando el amor: la afectividad en el mundo griego antiguo”. *Antesteria. Debates de Historia Antigua*, 6, 77-94.

Duplouy, A. (2006a). *Le prestige des élites : Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C.* Paris.

_____ (2006b). "L'individu et la cité. Quelques stratégies identitaires et leur contexte". En F. de Polignac, François de (Ed.), *L'individu et la communauté : Regards sur les identités en Grèce ancienne*. Bordeaux, 61-78.

Dupont, F. (2001). *La invención de la literatura*. Madrid.

Durán Mañas, M. (2009). *Mujeres y diosas en Teócrito*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Easterling, P. E. (1974). "Alcman 58 and Simonides 37". *The Cambridge Classical Journal (New Series)*, 20, 37-43.

Echeverría Rey, F. (2008). *Ciudadanos, campesinos y soldados: el nacimiento de la pólis griega y la teoría de la revolución hoplita*. Madrid.

Edholm, F. (1993). "The view from below: Paris in the 1880s". En B. Bender (Ed.), *Landscape: politics and perspectives*. Providence, USA, 139-168.

Edmonds III, R. G. (2013). *Redefining ancient orphism: A study in Greek religion*. Cambridge.

Edmunds, L. (2016). *Stealing Helen: The myth of the abducted wife in comparative perspective*. Princeton.

Ehrenberg, V. (1925). *Neugründer des Staates; ein Beitrag zur Geschichte Spartas und Athens im VI. Jahrhundert*. München.

_____ (1968). *From Solon to Socrates: Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.* London.

Ehrenheim, H. von. (2015). "Death and ascent of Hyakinthos in Sparta: Ritual mourning and feasting". *Les Études classiques*, 83, 351-364.

Eisenstadt, S. N. (1971). *From generation to generation: age groups and social structure*. New York ; London.

Ekroth, G. (2002). *The sacrificial ritual of Greek hero-cults in the archaic to the early hellenistic periods*. Liège.

Elderkin, G. W. (1924). *Kantharos: Studies in Dionysiac and kindred cult*. Princeton.

Eliade, M. (1976). *Initiation, rites, sociétés secrètes. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris.

Ellinger, P., y Dennehy, M. (2009). *Artémis, déesse de tous les dangers*. Paris.

Ercoles, M. (2012). "Tra monodia e corailità: Aspetti drammatici della performance di Stesicoro". *Dionysus ex machina*, 3, 1-22.

_____ (2013). *Stesicoro: le testimonianze antiche*. Bologna.

Eriksen, T. H. (2003). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. Chicago.

- Ernout, N. (2007). "La guerre et le genre : le contre-exemple platonicien". En V. Sebillotte Cuchet y N. Ernout (Eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris, 171-184.
- Erskine, A. (2011). *The Hellenistic stoa: political thought and action*. London.
- Escobar García, I. (2015). "El cuerpo del deseo". En C. Sánchez Fernández y I. Escobar García (Eds.), *Dioses, héroes y atletas : la imagen del cuerpo en la Grecia antigua : [exposición] Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, marzo-julio 2015*. Madrid, 277-294.
- Evans, C. (1985). "Tradition and the cultural landscape: An archaeology of place". *Archaeological Review from Cambridge*, 4(1), 80-94.
- Evans, J. S. (1988). "The medism of Pausanias: Two versions". *Antichthon*, 22, 1-11.
- Eyben, E. (1993). *Restless youth in ancient Rome*. London.
- Fabre-Serris, J., y Keith, A. (Eds.). (2015). *Women & war in antiquity*. Baltimore.
- Fantham, E., y Folley, H. P. (1994). "Spartan women. Women in a warrior society". En E. Fantham (Ed.), *Women in the Classical World. Image and text*. Oxford, 36-67.
- Faraguna, M. (2015). "Archives, documents, and legal practices in the Greek polis. En E. M. Harris y M. Canevaro (Eds.), *The Oxford handbook of ancient Greek law*. New York.
- Faraone, C.A. (2003). "Playing the bear and fawn for Artemis. Female initiation of substitute sacrifice". En D. B. Dodd y C. A. Faraone (Eds.), *Initiation in ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*. London ; New York, 43-68.
- _____ (1997). "Salvation and female heroics in the parodos of Aristophanes' *Lysistrata*". *The Journal of Hellenic Studies*, 117, 38-59.
- Farnell, L. R. (1970). *Greek hero cults and ideas of immortality*. Oxford.
- Faustoferri, A. (1996). *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathycles al servizio del potere*. Napoli.
- _____ (1986). "Tentativo d'interpretazione dei soggetti raffigurati all'interno delle coppe laconiche del VI sec. A.C." En F. Pompili (Ed.), *Studi sulla ceramica laconica: Atti del seminario, Perugia, 23-24 febbraio 1981*. Perugia, 75-100.
- Fearn, D. (2007). *Bacchylides: politics, performance, poetic tradition*. Oxford.
- Feld, S., y Basso, K. H. (1996). "Introduction". En S. Feld y K. H. Basso (Eds.), *Senses of place*. Santa Fe, 3-11.
- Ferguson, J. (1958). *Moral values in the ancient world*. London.
- Ferrari, G. (2002). *Figures of speech: Men and maidens in ancient Greece*. Chicago.
- Ferrari, G. (2008). *Alcman and the cosmos of Sparta*. Chicago.
- Figueira, T. (1999). "The evolution of Messenian identity". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta: new perspectives*. London, 211-244.

_____ (1984). "Mess contributions and subsistence at Sparta". *Transactions of the American Philological Association*, 114, 87-109.

_____ (1986). "Population patterns in late archaic and classical Sparta. *Transactions of the American Philological Association*, 116, 165.

_____ (2002a). "Spartan «Constitutions» and the enduring image of the Spartan ethos". En N. Birgalias, K. Buraselis, y P. Cartledge (Eds.), *The contribution of ancient Sparta to political thought and practice*. Pyrgos, 143-158.

_____ (2002b). "Iron money and the ideology of consumption in Laconia". En A. Powell (Ed.), *Sparta. Beyond the Mirage*. Swansea; London, 137-170.

_____ (2003). "Xenelasia and social control in Classical Sparta". *The Classical Quarterly*, 53(1), 44-74.

_____ (2010). "Gynecocracy: How women policed masculine behavior in archaic and classical Sparta. En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: The body politic*. Swansea, 265-295.

Finley, M. I. (1966). *El mundo de Odiseo*. México.

_____ (1968). "Sparta". En J. P. Vernant (Ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris.

_____ (1981). *Economy and society in ancient Greece*. London.

Finnegan, R. H. (1977). *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Cambridge.

Fisher, N. R. E. (1989). "Drink, hybris and the promotion of harmony in Sparta". En A. Powell (Ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her success*. London, 26-50.

_____ (1998). "Violence, masculinity and the law in Classical Athens". En J. B. Salmon y L. Foxhall (Eds.), *When men were men: masculinity, power and identity in classical antiquity*. London ; New York, 68-96.

Fisher, N. R. E., Wees, H. van, y Allan, W. (Eds.). (2011). *Competition in the ancient world*. Swansea.

Fitton, J. W. (1973). "Greek Dance". *The Classical Quarterly*, 23(2), 254-274.

Fitzhardinge, L. F. (1980). *The Spartans*. London.

Fleck, R. K., y Hanssen, F. A. (2009). "Rulers ruled by women": An economic analysis of the rise and fall of women's rights in ancient Sparta". *Economics of Governance*, 10(3), 221-245.

Flemberg, J. (1991). *Venus armata: Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*. Stockholm ; Göteborg.

_____ (1995). "The transformations of the armed Aphrodite". En B. Berggreen y N. Marinatos (Eds.), *Greece and gender*. Bergen, 109-124.

Flory, S. (1980). "Who read Herodotus' Histories?" *American Journal of Philology*, 101, 12-28.

Flower, M. A. (2002). "The invention of tradition in Classical and Hellenistic Sparta". En A. Powell y S. Hodkinson (Eds.), *Sparta. Beyond the Mirage*. London, 191-217.

_____ (2009). "Spartan «religion» and Greek «religion»". En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: comparative approaches*. Swansea ; Oxford ; Oakville, CT, 193-229.

Flower, M. A. (2017). "Spartan religion". En A. Powell (Ed.), *A Companion to Sparta*. Chichester, 425-451.

Foley, H. P. (1982). "The «female intruder» reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*". *Classical Philology*, 77(1), 1-21.

_____ (2003). "Mothers and daughters". En J. Neils y J. Oakley (Eds.), *Coming of age in ancient Greece: Images of childhood from the classical past*. Hanover, 113-137.

Foley, J. M. (1988). *The theory of oral composition: history and methodology*. Bloomington.

_____ (1991). *Immanent art: From structure to meaning in traditional oral epic*. Bloomington.

Fontenrose, J. E. (1978). *The Delphic oracle, Its responses and operations, with a catalogue of responses*. Berkeley.

Forbes, H. (2007). *Meaning and identity in a Greek landscape: An archaeological ethnography*. Cambridge.

Ford, A. L. (1985). "The seal of Theognis: The politics of authorship in archaic Greece". En T. J. Figueira y G. Nagy (Eds.), *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore.

_____ (2001). "Sophists without rhetoric: The arts of speech in fifth-century Athens". En Y. L. Too (Ed.), *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden ; Boston ; Köln, 85-109.

Ford, S. (1991). "Landscape revisited: a feminist reappraisal". En C. Philo (Ed.), *New words, new worlds: Reconceptualising social and cultural geography. Conference proceedings, Department of Geography, University of Edinburgh, 10-12 September 1991*. Lampeter, 151-155.

Fornis Vaquero, C. (2003). *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*. Barcelona.

_____ (2011). "Ideas e imágenes de Esparta entre los griegos de época clásica". En J. M. Cortés Copete, E. Muñoz Grijalvo, y R. Gordillo Hervás (Eds.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*. Sevilla, 217-228.

_____ (2012). "Laconismo frente a retórica. Aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano". En L. Sancho Rocher, A. Iriarte Goñi, y J. Gallego (Eds.), *Lógos y arkhé: discurso político y autoridad en la Grecia antigua*. Buenos Aires, 49-62.

_____ (2013). "Cinisca olímpionica, paradigma de una nueva Esparta". *Habis*, 44, 31-42.

_____ (2015). "Bajo el signo de Licurgo: el reformismo atávico de Agis IV y Cleómenes III". *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 28, 19-38.

_____ (2016). “Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el Amyklaion y las fiestas Jacintias”. En A. Álvarez-Osorio Rivas, E. Ferrer Albelda, y Á. Delgado Pereira (Eds.), *Guerra y paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad*. Sevilla, 109-125.

_____ (2017). “Entre la tradición épica y la historia: la conquista espartana de Mesenia”. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 6(11), 157-171.

Fornis Vaquero, C. y Domínguez Monedero, A. J. (2014). “El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo”. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 32, 79-103.

Forrest, W. G. (1963). “The date of the Lykourgan reforms in Sparta”. *Phoenix*, 17, 157-179.

_____ (1980). *A history of Sparta, 950-192 B.C.* London.

Fortunelli, S. (1999). “Potere e integrazione nel programma chiloniano: il tempio di Athena Chalkioikos sull’Acropoli di Sparta”. *Ostraka. Rivista di Antichità*, 8(2), 387-405.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. Tom. 1, La voluntad de saber*. Madrid.

Fouchard, A. (1997). *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. Besançon.

Fougères, G. (1900). “Hyakinthia”. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Vol. III. I. Paris, 304-306.

Fouquet, J. (2016). “Civic memoria and architectural innovation in Roman Argos and Sparta”. En J. Fouquet y L. Gaitanou (Eds.), *Im Schatten der Alten? Ideal und Lebenswirklichkeit im römischen Griechenland: 3. Heidelberger Altertumswissenschaftliches Studierendensymposium, 8.-10. November 2013*. Mainz, 65-84.

Fox, M. (1998). “The constrained man”. En L. Foxhall y J. B. Salmon (Eds.), *Thinking men: Masculinity and its self-representation in the Classical tradition*. London ; New York, 6-22.

Foxhall, L. (1998). “Introduction”. En J. B. Salmon y L. Foxhall (Eds.), *When men were men: masculinity, power and identity in classical antiquity*. London ; New York, 1-9.

Francis, E. D. (1993). “Brachylogia Laconica: Spartan speeches in Thucydides”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38(1), 198-212.

_____ (2009). “Spartani dalle lunghe chiome e argivi rasati. Interpretazioni iniziatiche e costruzioni di senso antiche”. *Incidenza dell’Antico*, 7, 61-88.

Franco, C. (2014). *Shameless: The canine and the feminine in ancient Greece*. Berkeley.

Fränkel, H., Willis, J., y Hadas, M. (1975). *Early Greek poetry and philosophy: A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*. Oxford.

Fränkel, M. (1876). “Weihgeschenke an Artemis Limnatis und an Kora”. *Archäologische Zeitung*, 34, 28-33.

Frasca, R. (1988). “Educazione e libera espressione nel rito menadico”. *Stadion. International Journal of the History of Sport*, 14(1), 103-123.

_____ (1991). *L’agonale nell’educazione della donna greca: Iaia e le altre*. Bologna.

_____ (1996). *La multimedialità della comunicazione educativa in Grecia e a Roma: scenario, percorsi*. Bari.

Freeman, K. J. (1969). *Schools of Hellas: An essay on the practice and theory of ancient Greek education from 600 to 300 B.C.* Port Washington, N.Y; London.

French, V. (1997). "The Spartan family and the Spartan decline: Changes in child-rearing practices and failure to reform". En C. D. Hamilton, P. Krentz, y D. Kagan (Eds.), *Polis and polemos: essays on politics, war and history in ancient Greece, in honor of Donald Kagan*. Claremont, 241-274.

Friedrich, P. (1978). *The meaning of Aphrodite*. Chicago.

Frontisi-Ducroux, F. (1981). "Artémis bucolique". *Revue de l'Histoire des Religions*, 198(1), 29-56.

_____ (1984). "La Bomolochia : autour de l'embuscade à l'autel". En *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2. Naples, 29-50.

_____ (1991). *Le dieu-masque: Une figure du Dionysos d'Athènes*. Paris ; Rome.

Fuks, A. (1962). "The Spartan citizen-body in mid-third century B.C. and its enlargement proposed by Agis I". *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità*, 40, 244-263.

Fusco, U. (2015). "The sanctuary of Aphrodite and Ares (Paus. 2.25.1) in the periurban area of Argos and temples with a double cella in Greece. *Tekmeria*, 13, 97-124.

Futter, D. (2012). "Plutarch, Plato and Sparta". *Akroterion*, 57, 35-51.

Gabelmann, H. (1965). *Studien zum frühgriechischen Löwenbild*. Berlin.

Gallavotti, C. (1972). "Le pernici di Alcmane". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 14, 31-36.

Gallego, J. (2008). "Convirtiéndose en griegos. La liberación de los mesenios". En A. Gonzáles (Ed.), *La fin du statut servile? (Affranchissement, libération, abolition). Hommage a Jacques Annequin. Actes du XXX Coloque du Girea*. Besançon, 409-418.

Gamble, C. (2008). "Hidden landscapes of the body". En B. David y J. Thomas (Eds.), *Handbook of landscape archaeology*. Walnut Creek, 256-262.

Gandz, S. (1935). "Oral tradition in the Bible". En S. W. Baron y A. Marx (Eds.), *Jewish Studies in Memory of George a. Kohut*. New York, 248-269.

García Romero, F. (2005). "Mujer y deporte en el mundo antiguo". En B. Hernández García y F. García Romero (Coords.), *In corpore sano : el deporte en la Antigüedad y la creación del moderno olimpismo*. Madrid, 177-204.

_____ (2016). "Educación física femenina en la Grecia arcaica y clásica: una comparación entre Esparta, Atenas y las ciudades ideales". *Rivista Italiana di Pedagogia dello Sport*, 1, 83-97.

- García-Gascó Villarubia, R. (2014). "La infancia en Grecia". En R. Hernández Crespo y A. J. Domínguez Monedero (Eds.), *Las edades del hombre: Las etapas de la vida entre griegos y romanos*. Madrid, 33-67.
- Gardner, J. F. (1996). "Aristophanes and male anxiety. The defence of the oikos". En I. McAusland y P. Walcot (Eds.), *Women in antiquity*. Oxford, 51-62.
- Gardner, P. (1910). "Some bronzes recently acquired for the Ashmolean Museum". *The Journal of Hellenic Studies*, 30, 226-235.
- Garland, B. J. (1981). *Gynaikonomoi: An investigation of Greek censors of women* (Tesis doctoral). John Hopkins University, Baltimore.
- Garlier, P., et al. (Eds.). (2013). *War-Peace and Panhellenic Games: in memory of Pierre Garlier*. Athens.
- Garvie, A. F. (1965). "A note on the deity of Alcman's Partheneion". *The Classical Quarterly*, 15(2), 185-187.
- Garzya, A. (1963). *Studi sulla lirica greca: da Alcmane al primo impero*. Messina ; Firenze.
- Gauthier-Muzellec, M. (2006). "Musique et plaisir chez Platon et Aristote". En E. Mortier-Waldschmidt (Ed.), *Musique & antiquité actes du colloque d'Amiens, 25-26 octobre 2004*. Paris, 181-208.
- Gengler, O. (2009). "Une épingle pour Artémis Limnatis". *Revue Archéologique*, 47(1), 53-68.
- Gennep, A. V. (2008 [1909]). *Los ritos de paso*. Madrid.
- Gennimata, M. (2006). *Artemis un der Weg der Frauen von der Geburt bis zur Mutterschaft am beispiel von Kulte auf der Peloponnes* (Tesis doctoral). Julius Maximilians Universität, Würzburg.
- Gentili, B. (1971). "I fr. 39 et 40 P di Alcmane e la poetica della mimesi nella cultura greca arcaica". En *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*. Napoli, 59-67.
- _____. (1976). "Il Partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 22, 59-67.
- _____. (1988a). *Poetry and its public in ancient Greece: from Homer to the fifth century*. Baltimore.
- _____. (1988b). "Metro e ritmo nella dottrina degli antichi e nella prassi della «performance»". En B. Gentili y R. Pretagostini (Eds.), *La musica in Grecia*. Bari, 6-16.
- Georgoudi, S. (2005). "«Athanaïos therapeuein». Réflexions sur des femmes aux service des dieux". En M. Piérart y V. Dasen (Eds.), *Idia kai dêmosia : Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique ; actes du IXe colloque du Centre international d'étude de la religion grecque antique (CIERGA), tenu à Fribourg 8 au 10 Septembre 2003*. Liège, 69-82.

_____ (1986). “Les jeunes et le monde animal : Éléments du discours grec ancien sur la jeunesse”. En *Actes du Colloque International. Historicité de l'Enfance et de la Jeunesse. Athènes, 1-5 Octobre 1984*. Vol. 6. Athènes, 223-229.

_____ (2002). “Gaia/Ge. Entre mythe, culte et ideologie”. Bergen, 113-134.

Georgoulaki, E. (1994). “Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaïos : Un emprunt oriental?” *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 7, 95-118.

Gernet, L. (1981). *The anthropology of ancient Greece*. Baltimore.

Gernet, L., y Boulanger, A. (1970). *Le génie grec dans la religion*. Paris.

Giangiulio, M. (1983). “Locri, Sparta, Crotone et le tradizioni leggendarie intorno alla battaglia della Sagra”. *Mélanges de l'école française de Rome*, 95, 473-521.

_____ (2001). “L'eschatia. Prospettive prospettive critiche su rappresentazioni antiche e modelli moderni”. En *VVAA, Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero. Atti del quarantesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 29 settembre-3 ottobre 2000*. Taranto, 333-361.

Giannelli, G. (1963). *Culti e miti della Magna Grecia: Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*. Firenze.

Gianotti, G. F. (1978). “Le Pleiadi di Alcmane (Alcm. fr. 1, 60-62 P.)”. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 106, 257-271.

Gigante, M. (1977). “La cultura a Locri”. En *VVAA, Locri Epizefirii. Atti del sedicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 3-8 ottobre 1976*. Napoli, 619-697.

Gill, D., y Vickers, M. (2001). “Laconian lead figurines: Mineral extraction and exchange in the archaic Mediterranean. *Annual of the British School at Athens*, 96, 229-236.

Giuman, M. (1999). *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*. Milan.

Glass, S. L. (1988). “The Greek gymnasium. Some problems”. En W. J. Raschke (Ed.), *The archaeology of the Olympics: The Olympics and other festivals in antiquity*. Madison, 155-173.

Golden, M. (1990). *Children and childhood in Classical Athens*. Baltimore.

_____ (1998). *Sport and society in ancient Greece*. Cambridge ; New York.

_____ (2003). “Childhood in ancient Greece”. En J. Neils y J. Oakley (Eds.), *Coming of age in ancient Greece: Images of childhood from the classical past*. Hanover, 13-29.

_____ (2008). *Greek sport and social status*. Austin.

_____ (2016). “Care, socialization and play in ancient Attica. A developmental childhood archaeological approach”. *Childhood in the Past*, 9(2), 140-142.

- Godhill, S. (1999). "Programe notes". En S. Goldhill y R. Osborne (Eds.), *Performance culture and Athenian democracy*. Cambridge, 1-29.
- Gomme, W. (1925). "The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries". *Classical Philology*, 20, 1-25.
- González Galván, M. G. (2007). "El lado oscuro de la maternidad en la literatura griega". *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 25, 271-276.
- González González, M. (1996). "Otra palinodia para Helena: Helen in Egypt de H.D.". *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 46, 225-238.
- _____. (2009). "El lamento de las madres en los epitafios griegos: una mirada a la Antología Palatina". En M. González González (Ed.), *Madres y maternidades: construcciones culturales en la civilización clásica*. Oviedo, 113-127.
- González Gutiérrez, P. de los Á. (2015). *El vientre controlado: anticoncepción y aborto en la sociedad romana* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Goody, J. (1985). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid.
- _____. (1987). *The interface between the written and the oral*. Cambridge.
- _____. (2001). *La familia europea: ensayo histórico-antropológico*. Barcelona.
- Goody, J., y Watt, I. (2003). "Las consecuencias de la cultura escrita". En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona, 39-82.
- Gostoli, A. (1988). "Terpandro e la funzione etico-politica della musica nella cultura spartana del VII sec. a.C.". En B. Gentili y R. Pretagostini (Eds.), *La musica in Grecia*. Roma ; Bari, 231-237.
- Goulaki-Voutira, A. (1996). "Pyrrhic dance and female pyrrhic dancers ». *RIdIM/RCMI Newsletter*, 21(1), 3-12.
- Graf, F. (1984). "Women, war, and warlike divinities". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 245-254.
- Graf, F. (1974). *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin.
- _____. (1985). *Nordionische Kulte: religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Rom.
- _____. (2003). "Initiation. A concept with troubled history". En D. B. Dodd y C. A. Faraone (Eds.), *Initiation in ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*. London ; New York, 3-24.
- _____. (2009). *Apollo*. London ; New York.
- Graff, H. J. (Ed.). (1981). *Literacy and social development in the West: a reader*. Cambridge.
- Graziosi, B. (2002). *Inventing Homer: The early reception of epic*. Cambridge ; New York.
- Greco, E. (2011). "Alla ricerca dell'agora di Sparta". *Annuario della Scuola Archeologica de Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 89(1), 53-77.

Greene, E. (2002). "Subjects, objects, and erotic symmetry in Sappho's fragments". En L. Auanger y N. S. Rabinowitz (Eds.), *Among women: From the homosocial to the homoerotic in the ancient world*. Austin, 82-105.

Green, S. W., y Perlman, S. M. (1985). *The archaeology of frontiers and boundaries*. Orlando.

Griffith, M. (2001). "«Public» and «private» in early Greek institutions of education". En Y. L. Too (Ed.), *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden, 23-84.

_____ (2009). "Greek lyric and the place of humans in the world". En F. Budelmann (Ed.), *The Cambridge companion to Greek lyric*. Cambridge ; New York, 72-94.

Griffiths, A. (1972). "Alcman's *Partheneion*: The Morning after the night before". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 14, 7-30.

Griffiths, F. T. (1979). *Theocritus at Court*. Leiden.

Guarducci, M. (1967). *Epigrafia greca*. Vol. III. Rome.

Guiraud, H. (2006). "Représentations de femmes athlètes (Athènes, vie-ve siècle avant J.-C.)". *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 23, 269-278.

Hackworth Petersen, L. y Salzman-Mitchell, P. (2011). "The public and private faces of mothering and motherhood in classical antiquity". En L. H. Petersen y P. Salzman-Mitchell (Eds.), *Mothering and motherhood in ancient Greece and Rome*. Austin, 1-12.

Halbwachs, M., y Coser, L. A. (1992). *On collective memory*. Chicago.

Hall, J. M. (1995). "How Argive was the «Argive» Heraion? The political and cultic geography of the Argive plain, 900-400 B. C. *American Journal of Archaeology*, 99(4), 577-613.

_____ (1997). *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge.

_____ (2002). *Hellenicity: between ethnicity and culture*. Chicago.

_____ (2003). "The dorianization of the Messenians". En N. Luraghi y S. E. Alcock (Eds.), *Helots and their masters in Laconia and Messenia. Histories, ideologies, structures*. Washington D.C., 142-168.

Hallett, J. (1993). "Feminist theory, historical periods, literary canons, and the study of Greco-Roman antiquity". En N. S. Rabinowitz y A. Richlin (Eds.), *Feminist theory and the classics*. New York ; London, 44-72.

Hallett, J. P. (1979). "Sappho and her social context: sense and sensuality". *Signs*, 4(3), 447-464.

Halliwell, S. (1991). "The uses of laughter in Greek culture". *The Classical Quarterly*, 41(2), 279-296.

_____ (2000). "Le rire rituel et la nature de l'ancienne comédie Attique". En M. L. Desclos (Ed.), *Le rire des Grecs : Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble, 155-168.

Halperin, D. M. (1990). *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. New York ; London.

Halporn, J. W. (1972). "Agido, Hagesichora, and the chorus. Alcman 1.37ff. PMG". En R. Hanslik y A. Lesky (Eds.), *Antidosis. Festschrift für Walther Kraus*. Wien, 124-138.

Hammond, N. G. L. (1950). "The Lyscurgean reform at Sparta". *The Journal of Hellenic Studies*, 70, 42-64.

Hansen, M. H. (1996). "City ethnics as evidence for polis identity". En M.H. Hansen y K. Raaflaub (Eds.), *More studies in the ancient Greek polis*. Stuttgart, 169-196.

_____ (1997). "The Copenhagen inventory of poleis and the *Lex Hafniensis de Civitate*". En P. J. Rhodes y L. G. Mitchell (Eds.), *The development of the polis in archaic Greece*. London ; New York, 9-23.

_____ (2002). "Was the polis a state or a stateless society?" En M. H. Hansen (Ed.), *Even more studies in the ancient Greek polis*. Stuttgart, 17-48.

_____ (2009a). "Spartan exceptionalism? Continuing the debate". En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: comparative approaches*. Swansea, 473-498.

_____ (2009b). "Was Sparta a normal or an exceptional polis?" En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: comparative approaches*. Swansea, 385-416.

Harper, G. y Rayne, J. (Eds.). (2010). *Cinema and Landscape*. Bristol ; Chicago.

Harris, H. A. (1964). *Greek athletics and athletics*. London.

Harris, W. V. (1989). *Ancient literacy*. Cambridge ; London.

Harvey, F. D. (1966). "Literacy in the Athenian democracy". *Revue des Études Grecques*, 79, 585-635.

_____ (1967). "Oxyrhynchus Papyrus 2390 and early Spartan history". *The Journal of Hellenic Studies*, 87, 62-73.

_____ (1978). "The relationship between script and culture". *The Classical Review*, 28(1), 130-131.

Haskins, E. V. (2004). *Logos and power in Isocrates and Aristotle*. Columbia.

_____ (1999). "Orality, literacy, and Isocrates' political aesthetics". En C. J. Swearingen y D. Pruett (Eds.), *Rhetoric, the polis, and the global village*. Mahwah, 83-92.

Havelock, E. A. (1977). "The preliteracy of the Greeks". *New Literary History*, 8(3), 369-391.

_____ (1996). *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona.

_____ (2002). *Prefacio a Platón*. Madrid.

Heath, M. (1987). *Political Comedy in Aristophanes*. Göttingen.

- Henderson, J. (1987). *Aristophanes Lysistrata*. Oxford.
- Henrichs, A. (1979). "Greek and Roman glimpses of Dionysos". En C. Houser (Ed.), *Dionysos and his circle ancient through modern*. Cambridge, Mass., 1-11.
- _____ (1981). "Human sacrifice in Greek religion: three case studies". En J. P. Vernant (Ed.), *Le sacrifice dans l'antiquité*. Vandoeuvres, 195-242.
- _____ (1984). "Male intruders among maenads. The so-called male celebrant". En K. K. Hulley y H. D. Evjen (Eds.), *Mnemei: Classical studies in memory of Karl K. Hulley*. Chico, 69-91.
- _____ (1993). "He has a God in Him: Human and divine in the modern perceptions of Dionysus". En T. H. Carpenter y C. A. Faraone (Eds.), *Masks of Dionysus*. Ithaca, 13-43.
- Henry, M. M. y James, S. L. (2012). "Woman, city, state: Theories, ideologies, and concepts in the archaic and classical periods. En S. L. James y S. Dillon (Eds.), *A companion to women in the ancient world*. Malden, 84-95.
- Herfort-Koch, M. (1986). *Archaische Bronzeplastik Lakoniens*. Münster.
- Herington, C. J. (1985). *Poetry into drama: Early tragedy and the Greek poetic tradition*. Berkeley.
- Héritier, F. (1996). *Masculino/Femenino: el pensamiento de la diferencia*. Barcelona.
- Herman, G. (2002). *Ritualised friendship and the Greek city*. Cambridge.
- Hermann, J. J. y Kondoleon, C. (2004). *Games for the gods: The Greek athlete and the olympic spirit*. Boston.
- Hernández de la Fuente, D. (2015). "El pitagorismo antiguo entre ciencia y utopía". En P. Olmos y F. Pezzoli (Eds.), *Imaginario científico. Conocimiento, narraciones y utopías*. Madrid, 165-176.
- _____ (2017a). "Dionisio y Hefesto: cruzando las fronteras entre el campo y la ciudad". En D. Hernández de la Fuente & M. Alviz Fernández (Eds.), *De oros a limes: el concepto de frontera en el mundo antiguo y su recepción*. Madrid, 21-28.
- _____ (2017b). *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: mito y misterio*. Barcelona.
- Hernández Martínez, M. (2004). "La presencia del culto de Apolo Jacinto en Tarento". *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 22(1), 81-99.
- Hershkowitz, A. (2016). "Getting carried away with Theseus: The evolution and partisan use of the Athenian abduction of Spartan Helen". En T. Figueira (Ed.), *Myth, text, and History at Sparta*. Piscataway, 169-324.
- Hibler, D. (1993). "The hero-reliefs of Lakonia: Changes in form and function". En O. Palagia y W. D. E. Coulson (Eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia: Proceedings of an international conference held at the American School of Classical Studies at Athens, April 10-14, 1992*. Oxford, 199-204.
- Hinge, G. (2006). *Die Sprache Alkmans: Textgeschichte und Sprachgeschichte*. Wiesbaden.

- _____ (2008). "Cultic persona and the transmission of the partheneions". En J. Jensen (Ed.), *Aspects of ancient Greek cult: context, ritual and iconography*. Aarhus, 215-236.
- Hirsch, E. (1995). "Introduction. Landscape: between place and space". En E. Hirsch y M. O'Hanlon (Eds.), *The anthropology of landscape: Perspectives on place and space*. Oxford, 1-30.
- _____ (2006). "Landscape, myth and time". *Journal of Material Culture*, 11(1-2), 151-165.
- Hirsch, E. D. (1977). *The philosophy of composition*. Chicago.
- Hobden, F. (2013). *The symposion in ancient Greek society and thought*. Cambridge.
- Hobsbawm, E. (1983). "The invention of tradition". En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition*. Cambridge.
- Hodder, I. (1999). *The archaeological process: an introduction*. Oxford ; Malden.
- Hodkinson, S. (1983). "Social order and the conflict of values in Classical Sparta". *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*, 13, 239-281.
- _____ (1986). "Land tenure and inheritance in Classical Sparta". *The Classical Quarterly*, 36(2), 378-406.
- _____ (1997a). "The development of Spartan society and institutions in the archaic period". En L. G. Mitchell & P. J. Rhodes (Eds.), *The development of the polis in archaic Greece*. London ; New York, 83-102.
- _____ (1997b). "Servile and free dependants of the Classical Spartan «oikos»". En M. Moggi y G. Cordiano (Eds.), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'oikos e della familia: Atti del XXII Colloquio GIREA : Pontignano (Siena), 19-20 novembre 1995*. Pisa, 45-71.
- _____ (1998a). "Lakonian artistic production and the problem of Spartan austerity". En N. Fisher y H. Van Wees (Eds.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*. Swansea, 93-117.
- _____ (1998b). "Patterns of bronze dedications at Spartan sanctuaries, c. 650—350 BC: towards a quantified database of material and religious investment". En W. G. Cavanagh y S. Walker (Eds.), *Sparta in Laconia: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University College, London 6-8 December 1995*. London, 55-63.
- _____ (1999). "An agonistic culture? Athletic competition in archaic and Classical Spartan society". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta: new perspectives*. London, 147-187.
- _____ (2000). *Property and wealth in Classical Sparta*. London ; Swansea.
- _____ (2001). "Inheritance, marriage and demography: Perspectives upon the success and decline of Classical Sparta. En A. Powell (Ed.), *Sparta. Techniques behind her success*. Edinburgh, 79-121.

- _____ (2004). "Female property ownership and empowerment in Classical and Hellenistic Sparta". En T. J. Figueira (Ed.), *Spartan society*. Swansea, 103-136.
- _____ (2005). "The imaginary Spartan Politeia". En M. H. Hansen (Ed.), *The imaginary Polis*. Copenhagen, 221-281.
- _____ (2006). "Was Classical Sparta a military society?" En A. Powell y S. Hodkinson (Eds.), *Sparta & war*. Swansea, 111-162.
- _____ (2009). "Was Sparta an exceptional polis?" En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: comparative approaches*. Swansea, 417-472.
- Hölkeskamp, K. J. (1993). "Written law in archaic Greece". *The Cambridge Classical Journal*, 38, 87-117.
- Holladay, A. J. (1977). "Spartan austerity". *The Classical Quarterly*, 27(1), 111-126.
- Holst-Warhaft, G. (1992). *Dangerous voices: Women's laments and Greek literature*. London ; New York.
- Hondius, J. J. E., y Haefen, M. A. H. (1919). "Laconia. II. Notes on topography" *Annual of the British School at Athens*, 24, 144-150.
- Hondius, J. J. E., y Woodward, A. M. (1919). "Laconia. I. Inscriptions". *Annual of the British School at Athens*, 24, 88-143.
- Hooker, J. T. (1979). "The unity of Alcman's Partheneion". *Rheinisches Museum für Philologie*, 122, 211-221.
- Hornblower, S. (2009). "Greek lyric and the politics and sociologies of archaic and classical Greek communities". En F. Budelmann (Ed.), *The Cambridge companion to Greek lyric*. Cambridge ; New York, 39-57.
- Houby-Nielsen, S. (2000). "Child burials in ancient Athens". En J. R. Sofaer (Ed.), *Children and material culture*. London ; New York, 151-167.
- Hubbard, T. (2005). "Pindar's Tenth Olympian and athlete-trainer pederasty". *Journal of Homosexuality*, 49(3-4), 137-171.
- _____ (2013). "Peer homosexuality". En T. K. Hubbard (Ed.), *A companion to Greek and Roman sexualities*. London, 128-149.
- Hughes, B. (2005). *Helen of Troy: goddess, princess, whore*. London.
- Hughes, D. D. (1991). *Human sacrifice in ancient Greece*. London ; New York.
- Humble, N. (2002). "Sôphrosynê revisited: Was it ever a Spartan virtue?" En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta. Beyond the Mirage*. Londres, 85-109.
- Humphreys, S. C. (1978). *Anthropology and the Greeks*. London..
- _____ (1983). *The family, women and death: comparative studies*. London.

Hutchinson, G. O. (2001). *Greek lyric poetry: A commentary on selected larger pieces: Alcman, Stesichorus, Sappho, Alceaus, Ibycus, Anacreon, Simonides, Bacchylides, Pindar, Sophocles, Euripides*. Oxford ; New York.

Huxley, G. L. (1962). *Early Sparta*. Cambridge.

_____ (1967). "The medism of Caryae". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8(1), 29-32.

_____ (1972). "The history and topography of ancient Kythera". En J. N. Coldstream y G. L. Huxley (Eds.), *Kythera - excavations and studies*. London.

Immerwahr, H. R. (1973). "More book rolls on Attic vases". *Antike Kunst*, 16(2), 143-147.

_____ (1964). "Book rolls on Athenian vases". En C. Henderson (Ed.), *Classical mediaeval and renaissance studies in honor of Berthold Louis Ullman*. Roma, 17-48.

Ingalls, W. B. (2000). "Ritual performance as training for daughters in archaic Greece". *Phoenix*, 54, 1-20.

Ingold, T. (1993). "The temporality of the landscape". *World Archaeology*, 25(2), 152-174.

Innis, H. A. (1986). *Empire and communications*. Victoria.

Insoll, T. (Ed.). (2007). *The archaeology of identities: a reader*. London ; New York.

Iriarte Goñi, A. (2002). *De amazonas a ciudadanos: pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Madrid.

_____ (2007). "Le genre des habits et le tissage de la nudité en Grèce ancienne". En V. Sebillotte Cuchet y N. Ernoult (Eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris, 289-301.

_____ (2008). "El hoplita al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia". En *Entre Artes y Afrodita. Violencia del esmo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*. Madrid, 72-206.

Iriarte Goñi, A., y González González, M. (2008). *Entre Ares y Afrodita: violencia y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*. Madrid.

Irigaray, L. (1985). *This sex which is not one*. Ithaca.

_____ (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Tres Cantos.

Isler-Kerényi, C. (1990). "Identità maschili e femminili intorno a Dionysos nell'opera del Pittore di Amasis". *Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche*, 19, 59-76.

_____ (2001). *Dionysos nella Grecia arcaica: Il contributo delle immagini*. Pisa ; Roma.

Jaccottet, A. F. (2003). *Choisir Dionysos: Les associations dionysiaques, ou, la face cachée du dionysisme*. Kilchberg.

Jackson, P. (2006). *The transformations of Helen: Indo-European myth and the roots of the Trojan cycle*. Dettelbach.

- Jacquemin, A. (1999). "Guerres et offrandes dans les sanctuaires". *Pallas. Revue d'Études Antiques*, 51, 141-158.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México.
- Janni, P. (1962). "Interpretazione di Alcmane". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 90, 180-185.
- _____. (1967). "Nuovi studi alcmanei". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 4, 188-193.
- Jeanmaire, H. (1939). *Couroi et courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille.
- Jeffery, L. H. (1990). *The local scripts of archaic Greece: A study of the origin of the Greek alphabet and its development from the eighth to the fifth centuries B.C.* Oxford.
- Jeffery, L. H., y Cartledge, P. (1982). "Sparta and Samos: A special relationship?" *The Classical Quarterly*, 32(2), 243-265.
- Jensen, M. S. (1980). *The Homeric question and the oral-formulaic theory*. Copenhagen.
- Johnson, M. H. (2007). *Ideas of landscape*. Malden.
- _____. (2012). "Phenomenological approaches in landscape archaeology". *Annual Review of Anthropology*, 41(1), 269-284.
- Johnston, R. J. (1998). "Approaches to the perception of landscape: philosophy, theory, methodology". *Archaeological Dialogues*, 5(1), 54-68.
- _____. (1981). "Community". En R. J. Johnson, D. Gregory, y D. M. Smith (Eds.), *The Dictionary of human geography*. Oxford, 80-81.
- Jones, S. (1997). *The archaeology of ethnicity: Constructing identities in the past and present*. London ; New York.
- _____. (2007). "Discourses of identity in the interpretation of the past". En T. Insoll (Ed.), *The archaeology of identities: a reader*. London; New York, 44-58.
- Jost, M. (1994). "The distribution of sanctuaries in civic space in Arkadia". En S. E. Alcock y R. Osborne (Eds.), *Placing the gods: Sanctuaries and sacred places in ancient Greece*. Oxford, 217-230.
- _____. (1999). "Les schémas de peuplement de l'Arcadie aux époques archaïque et classique". En T. H. Nielsen y J. Roy (Eds.), *Defining ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre Symposium, April, 1-4, 1998*. Vol. 6. Copenhagen, 192-247.
- Jourdain-Annequin, C. (1989). *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*. Paris.
- Jousse, M. (2010). *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*. Quebec.
- Just, R. (1989). *Women in Athenian law and life*. London; New York ; Routledge.
- Kagan, D. y Viggiano, F. (2017). *Hombres de bronce: hoplitas en la antigua Grecia*. Madrid.

Kahil, L. G. (1955). *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*. Paris.

_____ (1977). "L'Artémis de Brauron: rites et mystère". *Antike Kunst*, 20(2), 86-98.

Kahn, C. H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans: a brief history*. Indianapolis.

Kahn, K. (1979). "Hermès, la frontière et l'identité ambiguë". *Ktèma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 4, 201-211.

Kearney, B. (2008). "Gender in Australian landscape archaeology". En B. David y J. Thomas (Eds.), *Handbook of landscape archaeology*. Walnut Creek, 247-255.

Keene Congdon, L. O. (1981). *Caryatid mirrors of ancient Greece: Technical, stylistic and historical considerations of an archaic and Early Classical bronze series*. Mainz am Rhein.

Kelber, W. (1983). *The oral and the written gospel*. Philadelphia.

Kelly, A. (2007). "Stesikhoros and Helen". *Museum Helveticum*, 64(1), 1-21.

Kelly, T. (1970). "The traditional enmity between Sparta and Argos: The birth and development of a myth. *The American Historical Review*, 75(4), 971-1003.

Kennedy, M. y Kennedy, J. B. (2007). "Agogic". En *The concise Oxford dictionary of music*. Oxford.

Kennell, N. M. (1995). *The gymnasium of virtue: Education & culture in ancient Sparta*. Chapel Hill; London.

_____ (1999). "Age categories and chronology in the Hellenistic Theseia". *Phoenix*, 53(3/4), 249-262.

_____ (2010). *Spartans. A new history*. Chichester.

_____ (2013). "Boys, girls, family, and the state at Sparta". En J. N. T. Parkin y R. Bell (Eds.), *The Oxford handbook of childhood and education in the Classical World*. Oxford; New York, 381-395.

Kenyon, F. G. (1980). *Books and readers in ancient Greece and Rome*. Chicago.

Keuls, E. C. (1985). "The conjugal side of dionysiac ritual and symbolism in the fifth century B.C." *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 46, 25-34.

Kiechle, F. (1963). *Lakonien und Sparta: Untersuchungen zur ethnischen Struktur und zur politischen Entwicklung Lakoniens und Spertas bis zum Ende der archaischen Zeit*. München.

Kilian, I. (1978). "Weihungen an Eileithyia und Artemis Orthia". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 31, 219-222.

King, H. (1983). "Bound to bleed. Artemis and the Greek woman". En A. Cameron y A. Kuhrt (Eds.), *Images of women in antiquity*. London, 109-127.

Kirk, G. S. (1962). *The Songs of Homer*. Cambridge.

- _____. (1985). *The Iliad. A commentary*. Vol. 1. Cambridge.
- Kivilo, M. (2010). *Early Greek poets' lives: The shaping of the tradition*. Leiden; Boston.
- Kleijwegt, M. (1991). *Ancient youth: The ambiguity of youth and the absence of adolescence in Greco-Roman society*. Amsterdam.
- Klinck, A. L. (2001). "Male poets and maiden voices: Gender and genre in Pindar and Alcman" *Hermes*, 129(2), 276-279.
- Koiv, M. (2005). "The origins, development, and reliability of the ancient tradition about the formation of the Spartan constitution". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 54, 233-263.
- Kokkorou-Alevras, G. (2011). "Funerary statuary of the archaic period in the Peloponnese". En H. Cavanagh, W. Cavanagh y J. Roy (Eds.), *Honouring the dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held at Sparta 23-25 April 2009*. Sparta, 83-99.
- Konstan, D. (2001). "To Hellenikon ethnos: Ethnicity and the construction of ancient Greek identity". En I. Malkin (Ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity*. Cambridge, Mass.; London, 29-50.
- _____. (2007). *The emotions of the ancient Greeks: Studies in Aristotle and classical literature*. Toronto.
- Konstantakos, L. (2013). "On Cleomenes and Sphaerus: How stoic was the Spartan king?" *Anais de Filosofia Clássica*, 7(14), 74-81.
- Kopaniass, K. (2009). "Some ivories from the Geometric stratum at the sanctuary of Artemis Orthia, Sparta: interconnections between Sparta, Crete and the Orient during the late eighth century BC". En W. Cavanagh, C. Gallou y M. Georgiadis (Eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*. London.
- Kosmopoulou, A. (2001). "«Working women»: Female professionals on classical Attic gravestones". *The Annual of the British School at Athens*, 96, 281-319.
- Koursoumis, S. (2014). "Revisiting Mount Taygetos: The sanctuary of Artemis Limnatis". *The Annual of the British School at Athens*, 109, 191-222.
- _____. (2004). "Bronze mirror from Artemis Limnatis". *Horos*, 17-21, 317-320.
- Kousoulini, V. (2013). "Alcmanic hexameters and early hexametric poetry: Alcman's poetry in its oral context". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 53, 420-440.
- _____. (2015). "The "Hymn to Athena" (SEG 11.625) and Alcman's early reception". *Classical World*, 108(3), 325-341.
- Krentz, P. (2002). "Fighting by the rules: The invention of the hoplite agôn". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 71(1), 23-39.
- Kretschmer, P. (1970). *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Göttingen.
- Kristiansen, K. (2014). "Bronze Age identities". En J. McNerney (Ed.), *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*. Oxford, 82-96.

- Küchler, S. (1993). "Landscape as memory: The mapping of process and its representation in a Melanesian society". En B. Bender (Ed.), *Landscape: politics an perspectives*. Providence, 85-106.
- Kukofka, D. A. (1993). "Die paidiskoi im System der spartanischen Alterklassen". *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 137, 197-205.
- Kunstler, B. L. (1983). *Women and the development of the Spartan polis. A study of sex roles in classical antiquity* (Tesis doctoral). University of Michigan, Michigan.
- _____ (1987). "Family dynamics and female power in ancient Sparta". En M. Skinner (Ed.), *Rescuing Creusa. New methodical approaches to women in antiquity*. Austin, 32-48.
- Kurke, L. (1991). *The traffic in praise: Pindar and the poetics of social economy*. Ithaca.
- Kyle, D. G. (2010). "Pan-Hellenism and particularism: Herodotus on sport, greekness, piety and war". En Z. Papakonstantinou (Ed.), *Sport in the cultures of the ancient world: new perspectives*. London ; New York, 13-34.
- _____ (1993). *Athletics in ancient Athens*. Leiden.
- _____ (2003). "«The only woman in all Greece»: Kyniska, Agesilaus, Alcibiades and Olympia". *Journal of Sport History*, 30, 183–204.
- _____ (2007). *Sport and spectacle in the ancient world*. Malden; Oxford.
- _____ (2014a). "Greek athletic competitions. The ancient olympics and more". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and RomanaAntiquity*. Chichester, 21-35.
- _____ (2014b). "Sport, society, and politics in Athens". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 159-175.
- _____ (2014c). "Greek female sport: rites, running, and racing". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 258-275.
- Lacey, W. K. (1968). *The family in classical Greece*. London.
- Lachenaud, G. (2013). *Les routes de la voix : L'Antiquité grecque et le mystère de la voix*. Paris.
- Lacy, R. M. (2003). "Esfero en Esparta". *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, (21), 17-22.
- Lamb, W. (1927). "Excavations at Sparta, 1927: § 5.—Bronzes from the Acropolis, 1924—1927". *The Annual of the British School at Athens*, 28, 82-95.
- Lambropoulou, V. (1995). "Some Pythagorean female virtues". En R. Hawley y B. Levick (Eds.), *Women in antiquity: new assesments*. London; New York, 122-134.
- Lanata, G. (1996). "Sappho's amatory language". En E. Greene (Ed.), *Reading Sappho: contemporary approaches*. Berkeley, 11-25.

Lane, E. A. (1933). "Lakonian Vase-Painting". *The Annual of the British School at Athens*, 34, 99-189.

Lane Fox, R. (1985). "Aspects of inheritance in the ancient world". En P. Cartledge y F. D. Harvey (Eds.), *Crux: Essays in Greek history presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*. London.

Lanérès, N. (2007). "L'Harpax de Thérapné ou le digamma d'Hélène". M. B. Hatzopoulos y V. Psilakakou (Ed.), *Phōnēs charaktēr ethnikos : Actes du Ve Congrès international de dialectologie grecque (Athènes 28-30 septembre 2006)*, Paris, 236-269.

_____ (2008). "Irènes et tritirènes, réflexions sur la vocabulaire laconien de l'éphébie". *Revue de Philologie. De Littérature et d'Histoire Anciennes*, 82(2), 293-304.

Langdon, S. (1984). *Art, religion and society in the Greek geometric period: Bronze anthropomorphic votive figurines* (Tesis doctoral). Indiana University, Indiana.

_____ (2007). "The awkward age: Art and maturation in early Greece". En A. Cohen y J. B. Rutter (Eds.), *Constructions of childhood in ancient Greece and Italy*. Princeton, 173-191.

_____ (2015). "The ends and means of childhood. Mourning children in Early Greece". En G. Coskunsu (Ed.), *The archaeology of childhood. Interdisciplinary perspectives on an archaeological enigma*. New York, 217-233.

Langenfeld, H. (2006). "Olympia-Zentrum des Frauensport in der Antike Die Mädchen-Wettläufe beim Hera Fest in Olympia". *Nikephoros: Zeitschrift für Sport und Kultur*, 19, 153-185.

Langerwerf, L. L. (2009). "Aristomenes and Drimakos: The Messenian revolt in Pausanias' *Periegesis* in comparative perspective". En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: comparative approaches*. Swansea, 331-359.

_____ (2010). «No freer than the helots»: *Messenian rebel behaviour in Pausanias' Messeniaka in comparative perspective*. Nottingham.

Langlotz, E. (1927). *Frühgriechische Bildhauerschulen*. Vols. 1 y 2. Nurnberg.

_____ (1932). "Dionysos". *Die Antike*, 7, 170-182.

Lardinois, A. P. M. H. (1994). "Subject and circumstance in Sappho's poetry". *Transactions of the American Philological Association*, 124, 57-84.

_____ (1996). "Who sang Sappho's songs?" En E. Greene (Ed.), *Reading Sappho: contemporary approaches*. Berkeley, 150-172.

_____ (2001). "Keening Sappho: Female speech genres in Sappho's poetry". En A. Lardinois y L. McClure (Eds.), *Making silence speak. Women's voices in Greek literature and society*. Princeton, 75-92.

_____ (2008). "«Someone I say, will remember us», oral memory in Sappho's poetry". En E. A. Mackay (Ed.), *Orality, literacy, memory in the ancient Greek and Roman world*. Boston; Leiden, 79-96.

- _____ (2010). "Lesbian Sappho revisited". En J. N. Bremmer *et al.* (Eds.), *Myths, martyrs, and modernity: Studies in the history of religions in honour of Jan N. Bremmer*. Leiden; Boston, 13-30.
- _____ (2011). "The parrhesia of young female choruses in ancient Greece". En L. Athanassaki y E. Bowie (Eds.), *Archaic and classical choral song*. Berlin; Boston, 161-172.
- Larson, J. (1995). *Greek heroine cults*. Madison.
- Lavecchia, S. (2013). "Becoming like Dionysos. Dithyramb and Dionysian initiation". In B. Kowalzig y P. Wilson (Eds.), *Dithyramb in context*. Oxford, 59-75.
- Lawler, L. B. (1942). "The dance of the holy birds". *Classical Journal*, 37(6), 351-361.
- _____ (1978). *The dance in ancient Greece*. Middletown.
- Lawson, J, y Silver, H. (1973). *A social history of education in England*. London.
- Lear, A. (2013). "Ancient pederasty: an introduction". En T. K. Hubbard (Ed.), *A companion to Greek and Roman sexualities*. London, 102-127.
- _____ (2014). "Eros and Greek sport". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 246-257.
- _____ (2015). "Was pederasty problematized? A diachronic view". En M. Masterson, N. S. Rabinowitz, y J. Robson (Eds.), *Sex in antiquity: Exploring gender and sexuality in the ancient world*. London ; New York, 115-136.
- Lee, M. M. (2003). "The peplos and the «Dorian question»". En A. A. Donohue y M. D. Fullerton (Eds.), *Ancient art and its historiography*. Cambridge.
- _____ (2005). "Constru(ct)ing gender in the feminine Greek peplos". En L. Cleland, M. Harlow y L. Llewellyn-Jones (Eds.), *The clothed body in the ancient world*. Oxford, 55-64.
- _____ (2012). "Dress and adornment in archaic and classical Greece". En S. L. James y S. Dillon (Eds.), *A companion to women in the ancient world*. Malden, 179-190.
- Lefebvre, M. (2011). "On landscape in narrative cinema". *Revue Canadienne d'Études cinématographiques / Canadian Journal of Film Studies*, 20(1), 61-78.
- Lefkowitz, M. R. (1981). *The lives of the Greek poets*. London.
- Léger, R. M. (2015). *Artemis and her cult* (Tesis doctoral). University of Birmingham, Birmingham.
- Leitao, D. D. (1995). "The perils of Leukippos: Initiatory transvestism and male gender ideology in the Ekdusia at Phaistos". *Classical Antiquity*, 14(1), 130-163.
- _____ (2003). "Adolescent hair-growing and hair-cutting rituals in ancient Greece". En D. B. Dodd y C. A. Faraone (Eds.), *Initiation in ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*. London; New York.

Lendon, J. E. (1997). "Spartan honor". En C. D. Hamilton, P. Krentz y D. Kagan (Eds.), *Polis and polemos: essays on politics, war and history in ancient Greece, in honor of Donald Kagan*. Claremont, 105-126.

_____ (2001). "Voting by shouting in Sparta". En E. Tylawsky y C. Weiss (Eds.), *Essays in honor of Gordon Willianms: Twenty-five years at Yale*. New Haven, 269-175.

Lévy, E. (1977). "La Grande Rêthra". *Ktêma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 2, 85-104.

_____ (1988). "La kryptie et ses contradictions". *Ktêma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 13, 245-252.

_____ (1997). "Remarques préliminaires sur l'éducation spartiate". *Ktêma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 22, 151-160.

Lewis, D. M. (1955). "Notes on Attic inscriptions (II): XXIII. Who was Lysistrata?" *The Annual of the British School at Athens*, 50, 1-36.

Lillehammer, G. (1989). "A child is born. The child's world in an archaeological perspective". *Norwegian Archaeological Review*, 22(2), 89-105.

Lincoln, B. (1979). "The rape of Persephone: A Greek scenario of women's initiation". *Harvard Theological Review*, 72(3-4), 223-235.

_____ (1981). *Emerging from the chrysalis: Studies in rituals of women's initiation*. Oxford.

Link, S. (1994). *Der Kosmos Sparta: Recht und Sitte in klassischer Zeit*. Darmstadt.

_____ (2009). "Education and pederasty in Spartan and Cretan society". En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta. Comparative approaches*. Swansea, 89-111.

Lipinski, E. (1985). "Resheph Amyklos". En E. Lipinski (Ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the first millenium B.C. Proceedings of the conference held in Leuven from 14th to the 16th of November*. Leuven, 87-99.

Lippman, E. A. (1964). *Musical thought in ancient Greece*. New York.

Lippold, G. (1950). *Die griechische Plastik*. München.

Lippolis, E. (1992). *Gli eroi di Olimpia: Lo sport nella società greca e magnogreca*. Taranto.

Lippolis, E., Nafissi, M. y Garraffo, S. (1995). *Culti greci in Occidente (1)*. Taranto. Taranto.

Lissarrague, F. (1992). "Figures of women". En G. Duby y M. Perrot (Eds.), *A history of women in the West I. From ancient goddesses to Christian saints*. Cambridge, Mass.; London, 139-230.

Lloyd, G. E. R. (1979). *Magic, reason and experience: Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge.

Lloyd-Jones, H. (1983). "Artemis and Iphigeneia". *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 87-102.

- Lohmann, H. (2002). "Mélia, le Panionion et le culte de Poséidon Héliconios". En G. Labarre (Ed.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain. Actes du Colloque de Lyon. 7-8 juin 2001*. Paris, 31-49.
- Loman, P. (2004). "No woman no war: Women's participation in ancient Greek warfare". *Greece & Rome*, 51(1), 34-54.
- Loney, A. C. (2011). "Grammatical and ethical ambiguities in Alcman 1. 34-39". *Classical Philology*, 106(4), 343-349.
- Lonsdale, S. H. (1993). *Dance and ritual play in Greek religion*. Baltimore.
- Loraux, N. (1981). *Les enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris. [También en la versión en español de 2017].
- _____ (1977). "La «belle mort» spartiate". *Ktèma, Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 2, 105-120.
- _____ (1991). *Il femminile e l'Uomo Greco*. Roma; Bari.
- _____ (2004). *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Barcelona.
- Lord, A. B. (1968). "Homer as oral poet". *Harvard Studies in Classical Philology*, 72, 1-46.
- _____ (1979). "The opening scenes of the Dymis on Holota and Andymis: A study in the technique of oral traditional narrative". *Harvard Ukrainian Studies*, 3-4, 569.
- _____ (2003). *The singer of tales*. Cambridge, Mass.; London.
- Losfeld, G. (1977). "Tyrophagie religieuse et mystique". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1(3), 257-277.
- Loube, H. M. (2013). *Sanctuaries and cults of Artemis in post-liberation Messene: Spartan mimeses?* (Tesis doctoral). University of Ottawa, Ottawa.
- Ludwig, P. W. (2002). *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge; New York.
- Luginbill, R. D. (2009). "The occasion and purpose of Alcman's Partheneion (1 PMGF)". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 92(2), 27-54.
- Lukinbeal, C. (2005). "Cinematic landscapes". *Journal of Cultural Geography*, 23(1), 3-22.
- Lupi, M. (2000). *L'ordine delle generazioni: Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Bari.
- _____ (2007). "Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico". En M. Giangiulio (Ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il Mondo Antico*. Roma, 363-393.
- _____ (2014). "Una città abitata kata komas. La rappresentazione di Sparta e dei suoi villaggi all'alba della storiografia moderna." En R. Cioffi y G. Pignatelli (Eds.), *Intra et extra moenia: Sguardi sulla città fra antico e moderno*. Napoli, 103-108.
- Luraghi, N. (2002). "Becoming Messenian". *The Journal of Hellenic Studies*, 122, 45-69.

- _____ (2003). "The imaginary conquest of the Helots". En N. Luraghi (Ed.), *Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*. Cambridge, Mass.; London, 109-141.
- _____ (2008). *The ancients Messenians. Constructions of ethnicity and memory*. New York.
- Luria, A. R. (1976). *Cognitive development: Its cultural and social foundations*. Cambridge, Mass.
- Lyons, D. (1989). *Heroic configurations of the feminine in Greek myth and cult* (Tesis doctoral). Princeton University, Princeton.
- Ma, J. (2009). "The city as memory". En B. Graziosi, P. Vasunia y G. Boys-Stones (Eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford, 248-259.
- Maas, P. (1929). "Stesichoros". *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Vol. II-6, 2458-2461.
- MacDowell, D. M. (1986). *Spartan law*. Edinburgh.
- MacLachlan, B. (2012). *Women in ancient Greece: a sourcebook*. London; New York.
- Mactoux, M. M. (1993). "Phobos a Sparte". *Revue de l'Histoire des Religions*, 210(3), 259-304.
- Magoun, F. P. (1953). "Oral-formulaic character of Anglo-Saxon narrative poetry". *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 28(3), 446-467.
- Makres, A. (2009a). "On the Spartan eirenes (Herodotus 9. 85)." En W. G. Cavanagh (Ed.), *Sparta and Laconia: from Prehistory to pre-modern*. London, 187-194.
- _____ (2009b). "Unpublished ephebic list in the Benakion museum of Kalamata". En L. G. Mitchell, L. Rubinstein y P. J. Rhodes (Eds.), *Greek history and epigraphy: Essays in honour of P.J. Rhodes*. Swansea, 185-200.
- Malkin, I. (1987). *Religion and colonization in ancient Greece*. Leiden; New York.
- _____ (1994). *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge.
- _____ (1996). "The polis between myths of land and territory". En R. Hägg (Ed.), *The role of religion in the early Greek polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institut at Athens, 16 October 1992*. Stockholm, 9-19.
- _____ (2001). "Introduction". En I. Malkin (Ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity*. Cambridge, Mass., 1-28.
- Mallwitz, A. y Herrmann, H. V. (1980). *Die funde aus Olympia: ergebnisse hundertjähriger Ausgrabungstätigkeit*. Athen.
- Malmer, M. H. (2011). *The emergence of ancient Tegea: Political unity, synoikism and identity in a Greek polis* (Tesis doctoral). University of Oslo, Oslo.

- Mancini, L. (2010). "Le Sirene come paradigma del margine nella cultura greca arcaica". *Rivista di Psicoanalisi*, 56(3), 1-19.
- Mann, C. (1998). "Krieg, Sport und Adelskultur. Zur Entstehung des griechischen Gymnasions". *Klio - Beiträge zur Alten Geschichte*, 80(1), 7-21.
- _____. (2001). *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*. Göttingen.
- Mantas, K. (1995). "Women and athletics in the Roman east". *Nikephoros: Zeitschrift für Sport und Kultur*, 8, 125-144.
- Marasco, G. (1980). "La Retra di Epitadeo e la situazione sociale di Sparta nel IV secolo". *L'Antiquité Classique*, 49(1), 131-145.
- Marchetti, P. (1996). "Le dromos au coeur de l'agora de Sparte. Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien". *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 9, 155-170.
- Marcozzi, D. (1999). "Amicle e le tradizioni sulla Laconia". *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 41(2), 245-258.
- Margreiter, I. (1988). *Fruhe lakonische Keramik der geometrischen bis archaischen Zeit (10. bis 6. Jahrhundert v. Chr.)*. Waldsassen-Bayern.
- Marinatos, N. (2000). *The goddess and the warrior: The naked goddess and mistress of animals in early Greek religion*. London; New York.
- _____. (2002). "The Arkteia and the gradual transformation of the maiden into woman". En B. Gentili y F. Perusino (Eds.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*. Pisa, 29-42.
- Markoe, G. (1996). "The emergence of orientalizing in Greek art: Some observations on the interchange between Greeks and Phoenicians in the eighth and seventh centuries B.C.". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 301, 47-67.
- Marrou, H.-I. (1971). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid.
- Martin, R. (1976). "Bathyclès de Magnésie et le trône d'Apollon à Amyklæ". *Revue Archéologique*, 2, 205-218.
- Martin, R. P. (2006). "Solon in no man's land". En J. Blok y A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens: New historical and philological approaches*. Leiden; Boston, 157-172.
- Martínez Nieto, R. B. (2000). *La aurora del pensamiento griego: las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*. Madrid.
- Martino, F. D. (1980). "Un proemio secondo e le due palinodie di Stesicoro". *Belfago*, 35, 72-77.
- Martos Montiel, J. F. (1996). *Desde lesbos con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad*. Madrid.

- _____ (2007). “Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma”. En S. Perea Yébenes (Ed.), *Erotica antiqua. Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*. Madrid, 11-62.
- Marzi, G. (1988). “Il «Decreto» degli Spartani contro Timoteo”. En B. Gentili y R. Pretagostini (Eds.), *La musica in Grecia*. Roma ; Bari, 264-272.
- Marzullo, B. (1955). “Alcmane 92 D”. *Rheinisches Museum für Philologie*, 98, 73-94.
- _____ (1964). “Il primo partenio di Alcmane”. *Philologus - Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 108(1-4), 174–210.
- Masaracchia, A. (1995). *Isocrate: retorica e politica*. Roma.
- Massimilla, G. (1995). “L’influsso di Stesicoro sulla poesia ellenistica”. En L. Dubois (Ed.), *Poésie et lyrique antiques*. Villeneuve d’Ascq, 41-54.
- Masterson, M. (2014). “Studies of ancient masculinity”. En T. K. Hubbard (Ed.), *A companion to Greek and Roman sexualities*. Chichester, 17-30.
- Matelli, E. (2015). “La materia di Elena e del suo doppio: le derive artistiche di un mito”. *Itinera*, 9, 28-46.
- Mathieu, G. (1966). *Les idées politiques d’Isocrates*. Paris.
- Mazet, C. (2016). “La Πόρνια Θηρῶν ou les frontières de l’Autre. Réflexion archéologique sur la signification d’une image homérique en Grèce orientalisante”. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du Monde Antique*, 32, 17-58.
- McCarter, P. K. (1975). *The antiquity of the Greek alphabet and early Phoenician scripts*. Missoula.
- McCarthy, J. P. (2003). “More than just «telling the story». Interpretive narrative archaeology”. En J. H. Jameson, J. E. Ehrenhard y C. A. Finn (Eds.), *Ancient Muses. Archaeology and arts*. Tuscaloosa; London.
- McCarthy, M. (2008). “Boundaries and the archaeology of frontier zones”. En B. David y J. Thomas (Eds.), *Handbook of landscape archaeology*. Walnut Creek, 202-209.
- McClure, L. (1999). *Spoken like a woman: Speech and gender in Athenian drama*. Princeton.
- McDonald, W. A. y Rapp, G. R. (Eds.). (1972). *The Minnesota Messenia Expedition: Reconstructing a Bronze Age regional environment*. Minneapolis; London.
- McDonnell, M. (1991). “The introduction of athletic nudity: Thucydides, Plato, and the vases”. *The Journal of Hellenic Studies*, 111, 182-193.
- McInerney, J. (1999). *The folds of Parnassos: Land and ethnicity in ancient Phokis*. Austin.
- _____ (2001). “Ethnos and ethnicity in early Greece”. En I. Malkin (Ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity*. Cambridge, Mass., 51-73.
- _____ (2006). “On the border: Sacred land and the margins of the community”. En R. M. Rosen e I. Sluiter (Eds.), *City, countryside, and the spatial organization of value in classical antiquity*. Leiden; Boston, 33-59.

_____ (2014). "Ethnicity. An introduction". En J. McNerney (Ed.), *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*. Oxford, 1-16.

McLuhan, M. (1968). *Understanding media: the extensions of man*. London.

_____ (1993). *La galaxia Gutenberg: génesis del «Homo Tipographicus»*. Barcelona.

_____ (1969). *El medio es el mensaje: un inventario de efectos*. Buenos Aires.

McNiven, T. (2007). "Behaving like a child: Immature gestures in Athenian vase painting". En A. Cohen y J. B. Rutter (Eds.), *Constructions of childhood in ancient Greece and Italy*. Princeton, 85-99.

Mead, M. (1943). "Our educational emphases in primitive perspective". *American Journal of Sociology*, 48(6), 633-639.

Meier, M. (1998). *Aristokraten und Damoden: Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*. Stuttgart.

Meier, T. (Ed.). (2006). *Landscape ideologies*. Budapest.

Meillier, C. (1984). "Une coutume hiérogamique à Sparte?" *Revue des Études Grecques*, 97(462), 381-402.

Merchant, C. (1980). *The Death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco.

Merkelbach, R. (1952). "Die Pisistratische Redaktion der Homerischen Gedichte". *Rheinisches Museum für Philologie*, 95(1), 23-47.

Meskel, L. (2007). "Archaeologies of identity". En T. Insoll (Ed.), *The archaeology of identities: a reader*. London ; New York, 23-43.

Meyer, E. (1966). *Forschungen zur alten Geschichte. 1, Zur älteren griechischen Geschichte*. Hildesheim.

Mezager, S. (2006). *La femme et la mort ou les figures de l'altérité radical en Grèce Ancienne* (Tesis doctoral). Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon.

Michelakis, P. (2001). "The past as a foreign country? Greek tragedy, cinema and the politics of space". En F. Budelmann, P. E. Easterling y P. Michelakis (Eds.), *Homer, tragedy and beyond: Essays in honour of P.E. Easterling*. London, 241-257.

Michell, H. (1952). *Sparta*. Cambridge.

Mikalson, J. D. (1976). "Erechtheus and the Panathenaia". *The American Journal of Philology*, 97(2), 141-153.

Millender, E. G. (1999). "Athenian ideology and the empowered Spartan woman". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta: new perspectives*. London, 355-391.

_____ (2001). "Spartan literacy revisited". *Classical Antiquity*, 20(1), 121-164.

_____ (2017). "Spartan women". En A. Powell (Ed.), *A Companion to Sparta*. Malden, 500-524.

Miller, M. (2013). "Clothes and identity: The case of the Greeks in Ionia c. 400 BC". *Antichthon*, 47, 18-38.

Miller, M. (2012). "Otto Wilhelm von Vacano (1910-1997)". En G. Brands y M. Maischberger (Eds.), *Lebensbilder: klassische Archäologen und der Nationalsozialismus*. Rahden, 237-252.

Miller, M. (1971). *The thalassocracies*. New York.

Miller, S. G. (2000). "Naked democracy". En P. Flensted-Jensen, T. H. Nielsen y L. Rubinstein (Eds.), *Polis & politics: Studies in ancient Greek history*. Copenhagen, 277-296.

_____ (2004). *Ancient Greek athletics*. New Haven.

Minchin, E. (2001). *Homer and the resources of memory: Some applications of cognitive theory to the Iliad and the Odyssey*. Oxford; New York.

Mirón Perez, M. D. (2005). "La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega". En A. Pedregal Rodríguez y M. González González (Eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. Oviedo, 83-101.

_____ (2004). "The Heraia at Olympia: gender and peace". *American Journal of Ancient History*, 3(1), 7-38.

_____ (2007). "Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Clásica". *Complutum*, 18, 271-280.

_____ (2012). "Plutarco y la virtud de las mujeres". En M. G. González (Ed.), *Mujeres de la antigüedad: texto e imagen. Homenaje a M^a Ángeles Durán López*. Málaga, 210-258.

Mitchell, B. (2000). "Cyrene: typical or atypical?" En R. Brock y S. Hodkinson (Eds.), *Alternatives to Athens: Varieties of political organization and community in ancient Greece*. Oxford, 82-102.

Miyazaki, M. (2007). "Public coercive power of the Greek polis. On a recent debate". *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies*, 5, 87-100.

Moggi, M. (2002). "Taranto fino al V sec. a.C." En *Taranto e il Mediterraneo. Atti del XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 12-16 ottobre 2001*. Taranto, 45-78.

Mojsik, T. (2011). "The Muses and sacrifices before battle". En B. Burliga (Ed.), *Xenophon: Greece, Persia, and beyond*. Gdansk, 85-96.

Molas Font, M. D. (2016). "Las niñas en la polis ateniense: cuerpos vestidos y vulnerables". En M. D. Molas Font y A. Santiago Bautista (Eds.), *La infancia en femenino: las niñas. Imágenes y figuras de la ficilación*. Barcelona, 67-85.

Molina Muñoz, P. J. (2015). "El travestismo dionisiaco". *Tycho: revista de iniciación en la investigación del teatro clásico y grecolatino y su tradición*, 3, 39-64.

- Monaldi, R. (1991). "L'autodescrizione del coro nel Partenio di Alcmane Fr. 1 Page = 3 Calame (vv. 39-105)". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 15, 253-288.
- Montagu, A. (1957). *Man: his first million years*. Cleveland.
- Montepaone, C. (1999). *Lo spazio delle margine: Prospettive sul femminile nella comunità antica*. Roma.
- Montes Miralles, M. Y. (2006). *Ideología aristocrática en los orígenes del arcaísmo griego: estrategias de alteridad en la Ilíada*. Oxford.
- Montuori, M. (1983). "La condizione della donna in Grecia e il caso di Aspasia". *Discorsi: Ricerche di Storia della Filosofia*, 3, 97-103.
- Moore, K. R. (2009). "Was Pythagoras ever really in Sparta?" *Rosetta*, 6, 1-25.
- Morales Ortiz, A. (2007). "La maternidad y las madres en la tragedia griega". En E. Calderón Dordá y A. Morales Ortiz (Eds.), *La madre en la Antigüedad: literatura, sociedad y religión*. Madrid, 129-166.
- Moreno Conde, M. (2008). *Regards sur la religion laconienne : Les Hyacinthia à la lumière des textes et de l'archéologie*. Madrid.
- Moretti, L. (1946). "Sparta alla metà del VI sec.". *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 24, 87-103.
- _____ (1957). *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*. Roma.
- Morgan, C. (1990). *Athletes and oracles: The transformation of Olympia and Delphi in the eight century BC*. Cambridge.
- _____ (1994). "The evolution of a sacral «landscape»: Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian state". En S. E. Alcock y R. Osborne (Eds.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece*. Oxford, 105-142.
- _____ (2001). "Ethne, ethnicity, and early Greek states, ca. 1200-480 B.C". En I. Malkin (Ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity*. Cambridge, Mass., 75-112.
- _____ (2003). *Early Greek states beyond the polis*. London; New York.
- _____ (2009). "Ethnic expression on the early Iron Age and early archaic Greek mainland. Were should we be looking?" En T. Derks y N. Roymans (Eds.), *Ethnic constructs in antiquity*. Amsterdam, 11-36.
- Morgan, T. (2011). "Ethos: The socialization of children in education and beyond". En B. Rawson (Ed.), *A companion to families in the Greek and Roman worlds*. Malden 504-520.
- _____ (1999). "Literate education in classical Athens". *The Classical Quarterly*, 49(1), 46-61.
- Morphy, H. (1993). "Colonialism, history and the construction of place: The politics of landscape in northern Australia". En B. Bender (Ed.), *Landscape: politics and perspectives*. Providence, 205-243.

- Morris, I. (2000). *Archaeology as cultural history: Words and things in Iron Age Greece*. Malden; Oxford.
- Moscatti Castelnovo, L. (1991). "Iloti e fondazione di Taranto." *Latomus. Revue d'Études Latines*, 50(1), 64–79.
- Mossé, C. (1991a). *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid.
- _____. (1991b). "Women in the Spartan revolutions of the third century B.C." En S. B. Pomeroy (Ed.), *Women's history & Ancient History*. London, 138-153.
- Most, G. W. (1987). Alcman's «Cosmogonic» fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame). *The Classical Quarterly*, 37(1), 1-19.
- Motte, A. (1973). *Prairies et jardins de la Grèce antique : de la religion à la philosophie*. Bruxelles.
- Mouratidis, J. (1985). "The origin of nudity in Greek athletics". *Journal of Sport History*, 12(3), 213–232.
- Moustaka, A. (2002). "On the cult of Hera at Olympia". En R. Hägg (Ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institut at Athens, 11-13 June 1994*. Stockholm, 199-205.
- Moutsopoulos, E. (2007). "Beauté et moralité musicales. Une initiative damonienne, un idéal athénien". En F. Malhomme y A. G. Wersinger (Eds.), «*Mousikè*» et «*Aretè*» : *La musique et l'éthique, de l'antiquité à l'âge moderne : Actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003*. Paris, 39-44.
- Müller, C. (1990). *Kindheit und Jugend in der griechischen Frühzeit : eine Studie zur pädagogischen Bedeutung von Riten und Kulte*n. Giessen.
- Mura, F. (s. f.). *Il mito di Elena tra filosofia, retorica e teatro* (www.filosofia.it).
- Murray, S. C. (2014). "The role of religion in Greek sport". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A Companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 309-319.
- Musti, D. (1977). "Problemi della storia di Locri Epizefirii". En VVAA, *Locri Epizefirii. Atti del sedicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 3-8 ottobre 1976*. Napoli, 23-146.
- _____. (1985). "Sul ruolo storico della servitù ilotica. Servitù e fondazioni coloniali". *Studi Storici*, 26(4), 857-872.
- _____. (1986). "Democrazia e scrittura". *Scrittura e Civiltà*, 10, 21-48.
- Musti, D. y Torelli, M. (1991). *Pausania. Guida della Grecia. Libro III, La Laconia*. Milano.
- Myszkowska-Kaszuba, M. (2014). "The only women that are mothers of men: Plutarch's creation of the Spartan mother". *Graeco-Latina Brunensia*, 19(1), 78-92.
- Naerebout, F. G. (1997). *Attractive performances: Ancient Greek dance: three preliminary studies*. Amsterdam.

Nafissi, M. (1981). "A proposito degli Aigheidai: Grandi géne ed emporia nei rapporti Sparta-Cirene". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Perugia*, 4, 185-213.

_____ (1985). "Battiadi ed Aigheidai: Per la storia dei rapporti tra Cirene e Sparta in età arcaica". En G. Barker, J. A. Lloyd y J. M. Reynolds (Eds.), *Cirenaica in antiquity*. Oxford, 375-386.

_____ (1986). "Distribuzione della ceramica laconica". En F. Pompili (Ed.), *Studi sulla ceramica laconica: Atti del seminario, Perugia, 23-24 febbraio 1981*. Perugia, 149-172.

_____ (1991). *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*. Perugia.

_____ (1999). "From Sparta to Taras. Nomima, ktiseis and relationships between colony and mother city". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta: new perspectives*. Swansea, 145-172.

_____ (2010). "The Great rhetra (Plut. *Lyc.* 6): A retrospective and intentional construct?" En L. Foxhall, H.-J. Gehrke y N. Luraghi (Eds.), *Intentional history: Spinning time in ancient Greece*. Stuttgart, 89-119.

_____ (2013). "La stele di Damonon (*IG V 1, 213* = Moretti, IAG 16), gli Hekatombaia (Strabo 8,4,11) e il sistema festivo della Laconia d'epoca classica". En F. Cordano, G. B. Gianni y T. G. Alfieri Tonini (Eds.), *La cultura a Sparta in età classica: Atti del seminario di studi, Università statale di Milano (5-6 maggio 2010)*. Milano, 105-174.

_____ (2015). "Krypteiai spartane". En A. Beltrán Martínez, I. Sastre Prats y M. A. Valdés Guía (Eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia en la Antigüedad, Homenaje a Domingo Plácido, Actas del XXXV coloquio GIREA*. Madrid, 201-229.

Nagy, G. (1994). *Pindar's Homer: The lyric possession of an epic past*. Baltimore.

_____ (1996). *Poetry as performance: Homer and beyond*. Cambridge; New York.

Napolitano, M. L. (2013). *Le Spartane di Licurgo. Elementi per una storia greca di genere*. Napoli.

_____ (1985). "Donne espartane e teknopoía". *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Archeologia e Storia Antica*, 7, 19-50.

Neils, J. (2012). "Spartan girls and the Athenian gaze". En S. L. James y S. Dillon (Eds.), *A companion to women in the ancient world*. Malden, 153-166.

Neils, J. y Oakley, J. (Eds.). (2003). *Coming of age in ancient Greece: Images of childhood from the classical past*. Hanover.

Nicholson, N. (2014). "Representations of sport in greek literature". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A Companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 68-80.

Nieddu, G. F. (1982). "Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentaria". *Scrittura e Civiltà*, 6, 233-261.

_____ (2004). *La scrittura «madre delle muse»: Agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*. Amsterdam.

Nielsen, T. H. (1999). "The concept of Arkadia – The people, their land, and their organisation". En T. H. Nielsen y J. Roy (Eds.), *Defining ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre. Symposium, April, 1-4, 1998* Vol. 6. Copenhagen, 16-79.

_____ (2002). *Arkadia and its poleis in the archaic and classical periods*. Göttingen.

Nilsson, M. P. (1912). "Die Grundlagen des spartanischen Lebens". *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, 12, 1-33.

_____ (1941). *Geschichte der Griechischen Religion. Bd. 1: Bis zur griechischen Weltherrschaft*. München.

_____ (1968). *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*. Lund.

_____ (1995). *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*. Stuttgart.

Nixon, L. (1995). "The cults of Demeter and Kore". En R. Hawley y B. Levick (Eds.), *Women in antiquity: new assessments*. London; New York, 75-96.

Nobili, C. (2011). "Threnodic elegy in Sparta". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 51(1), 26-48.

_____ (2013). "Celebrating sporting victories in classical Sparta. Epinician odes and epigrams". *Nikephoros: Zeitschrift für Sport und Kultur*, 26, 63-98.

_____ (2014). "Performances of girls at the Spartan festival of the Hyakinthia". En S. Moraw (Ed.), *Mädchen im Altertum*. Münster.

Nora, P. (1984). "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux". En P. Nora (Ed.), *Les Lieux de mémoire*. Paris.

Nordquist, G. (2002). "Pre-classical cult activity beneath the temple of Athena Alea at Tegea". En R. Hägg (Ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults: Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*. Stockholm, 149-158.

North, H. F. (1977). "The mare, the vixen, and the bee: «Sophrosyne» as the virtue of women in antiquity". *Illinois Classical Studies*, 2, 35-48.

Nosch, M. L. (2009). "Approaches to Artemis in Bronze Age Greece". En T. Fischer-Hansen y B. Poulsen (Eds.), *From Artemis to Diana. The goddess of man and beast*. Copenhagen, 21-39.

Notopoulos, J. A. (1938). "Mnemosyne in oral literature". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69, 465-493.

_____ (1964). "Studies in Early Greek oral poetry". *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1-77.

Nouhaud, M. (1982). *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*. Paris.

O'Brien, J. V. (1993). *The transformation of Hera: A study of ritual, hero, and the goddess in the Iliad*. Lanham.

Ødegård, K. (2010). "Urban planning in the Greek motherland: late archaic Tegea". *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia*, 23(9), 5-22.

Ogden, D. (2004). *Aristomenes of Messene. Legends of Sparta's nemesis*. Swansea.

Ogibenin, B. L. (2009). "Mask in the light of semiotics — A functional approach". *Semiotica. Journal of the International Association for Semiotic Studies*, 13(1), 1–10.

O'Higgins, D. M. (2001). "Women's cultic joking and mockery". En A. Lardinois y L. McClure (Eds.), *Making silence speak. Women's voices in Greek literature and society*. Princeton, 137-160.

Ollier, F. (1933). *Le mirage spartiate: Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*. Paris.

_____ (1936). "Le philosophe stoïcien Sphairos et l'œuvre réformatrice des rois de Sparte Agis IV et Cleomène III". *Revue des Études Grecques*, 49, 536-570.

Olwig, K. (2002). *Landscape, nature, and the body politic: from Britain's renaissance to America's new world*. Milwaukee.

_____ (1993). "Sexual cosmology: Nation and landscape at the conceptual interstices of nature and culture; or, what does landscape really mean?" En B. Bender (Ed.), *Landscape: politics and perspectives*. Providence, 307-343.

O'Sullivan, L. (2012). "Playing ball in Greek antiquity". *Greece and Rome*, 59(1), 17–33.

Ong, W. J. (1999). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México.

Orejas Saco del Valle, A. (1991). "Arqueología del paisaje: historia, problemas y perspectivas". *Archivo español de arqueología*, 64(163-164), 191–230.

Ormerod, H. A. (1909). "Laconia: II. Topography". *The Annual of the British School at Athens*, 16, 62-71.

Osanna, M. (1990). "Sui culti arcaici di Sparta e Taranto: Afrodite Basilis". *La Parola del Passato*, 45, 81-94.

Osborne, R. (1997). "Men without clothes: Heroic nakedness and Greek art". *Gender & History*, 9(3), 504-528.

_____ (2011). *The history written on the classical Greek body*. Cambridge; New York.

_____ (2012). "Landscape, ethnicity and the polis". En G. Cifani, S. Stoddart y S. Neil (Eds.), *Landscape, ethnicity and identity in the archaic Mediterranean area*. Oxford; Oakville, 24-31.

Østby, E. (2002). "Early Tegea, Sparta, and the sanctuary of Athena Alea". En W. G. Cavanagh y S. Hodkinson (Eds.), *Being Peloponnesian. Proceedings from the Conference held at the University of Nottingham 31st March-1st April 2007*. Nottingham.

- Otto, W. F. (1997). *Dioniso. Mito y culto*. Madrid.
- Page, D. L. (1962). *Poetae melici Graeci*. Oxford.
- _____ (1985). *The Partheneion*. Salem.
- Païaro, D. (2011). “La ciudad democrática y el poder coercitivo de la pólis”. En *Actas de las Terceras Jornadas Nacionales de Historia Antigua / Segundas Jornadas Internacionales de Historia Antigua*. Córdoba, Arg., 312-322.
- Paivio, A. (1971). *Imagery and verbal processes*. New York.
- _____ (1975). Imagery and synchronic thinking. *Canadian Psychological Review*, 16(3), 147-163.
- Palagia, O. (2001). “Sculptures from Roman Sparta”. En O. Palagia (Ed.), *Kallisteuma in honor of Olga Tzahou-Alexandri*. Athens, 285-300.
- _____ (2009). “Spartan self-presentation in the Panhellenic sanctuaries of Delphi and Olympia in the classical period”. En N. E. Kaltsas (Ed.), *Athens-Sparta: Contributions to the research on the history and archaeology of the two city-states: Proceedings of the international conference in conjunction with the exhibition «Athens-Sparta» organized in collaboration with the Hellenic Ministry of Culture and the National Archaeological Museum, Athens, Saturday, April 21, 2007, Onassis Cultural Center, New York*. New York; Athens, 32-40.
- Pantelia, M. C. (1995). “Theocritus at Sparta: Homeric allusions in Theocritus’ *Idyll* 18”. *Hermes*, 123(1), 76-81.
- Pandou, M. (1988). “Clay Hydria.” In M. Caskey *et al.* (Ed.), *The human figure in Early Greek art: Catalogue of the exhibition, National Gallery of Art, Washington, 31 Jan.-12 June 1988*. Athens; Washington.
- Papakonstantinou, Z. (2014). “Ancient critics of Greek sport”. En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A Companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 320-331.
- Papazarkadas, N. (2011). *Sacred and public land in ancient Athens*. Oxford.
- Paradiso, A. (1983). “Gli Epeunatti spartani”. *Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici*, 12, 355-365.
- _____ (2009). “Gorgô, la Spartiate”. En N. Loraux (Ed.), *Grèce au Féminin*. Paris, 115-131.
- _____ (2000). “Lycurgue spartiate : Analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé”. En C. Darbo-Peschanski (Ed.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris, 373-391.
- Pareti, L. (1920). *Storia di Sparta arcaica*. Firenze.
- _____ (1958). *Studi minori di storia antica 2. Storia Greca*. Roma.

- Parker, H. N. (1993). "Sappho schoolmistress". *Transactions of the American Philological Association*, 123, 309-351.
- Parker, P. L. (1993). "Traditional cultural properties. What you do and how we think". *Cultural Resource Management*, 16, 1-5.
- Parker, R. (1988). "Demeter, Dionysus and the Spartan pantheon". En R. Hägg, N. Marinatos y G. C. Nordquist (Eds.), *Early Greek cult practice, Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*. Stockholm, 99-193.
- _____. (1989). "Spartan religion". En A. Powell (Ed.), *Classical Sparta. Techniques behind her success*. London, 142-172.
- Parker, R. y Stamatopoulou, M. (2004). "A new funerary gold leaf from Ferai". *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 143, 1-32.
- Parker, V. (1991). "The dates of the Messenian wars". *Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*, 21, 25-47.
- Parmeggiani, G. (2004). "Isotimia. Considerazioni sulla storia e sulla storiografia su Sparta". En R. Vattuone (Ed.), *Sparta fra tradizione e storia: giornata di studio: Bologna, 20 Marzo 2003*. Pàtron, 73-127.
- Parry, M. y Parry, A. (1971). *The making of Homeric verse: The collected papers of Milman Parry*. Oxford.
- Pascual González, J. (2001). "Identidades y fronteras en la Grecia Central". En P. L. Barja (Ed.), *Fronteras e identidad en el Mundo Griego Antiguo. III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba 25-27 de septiembre de 2000)*. Santiago de Compostela, 241-263.
- Patrucco, R. (1975). "L'attività sportiva di Sparta". En N. Caffarello (Ed.), *Archaeologica: Scritti in onore di Aldo Neppi Modona*. Florencia, 395-412.
- Patterson, C. (1994). "The case against Neaira and the public ideology of the Athenian family". En A. L. Boegehold y A. C. Scafuro (Eds.), *Athenian identity and civic ideology*. Baltimore; London, 199-216.
- _____. (2013). "Education in Plato's Laws". En J. Evans Grubbs, T. G. Parkin y R. Bell (Eds.), *The Oxford handbook of childhood and education in the classical world*. Oxford, 365-380.
- Pattison, R. (1982). *On literacy: The politics of the word from Homer to the Age of Rock*. New York.
- Pavese, C. O. (1967). "Alcmane, il Partenio del Louvre". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 4, 113-133.
- _____. (1992). *Il grande Partenio di Alcmane*. Amsterdam.
- _____. (1995). "Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 107, 1-26.

Pavlidis, N. (2011a). "Worshipping heroes: Civic identity and the veneration of the communal dead in archaic Sparta". En H. Cavanagh, W. Cavanagh y J. Roy (Eds.), *Honouring the dead in the Peloponnese. Proceedings of the conference held at Sparta 23-25 April 2009*. Nottingham, 551-576.

_____ (2011b). *Hero cult in archaic and classical Sparta: A study of local religion* (Tesis doctoral). University of Edinburgh, Edinburgh

_____ (2018). "The sanctuaries of Apollo Maleatas and Apollo Tyritas in Laconia: Religion in Spartan-perioikic relations". *The Annual of the British School at Athens*, 113, 1-27.

Pearson, L. (1962). "The pseudo-history of Messenia and its authors". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 11(4), 397-426.

Pébarthe, C. (2006). *Cité, démocratie et écriture : Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*. Paris.

_____ (2013). "Les archives de la cité de raison. Démocratie athénienne et pratiques documentaires à l'époque classique". En M. Faraguna (Ed.), *Archives and archival documents in ancient societies. Trieste 30 september-1 october 2011*. Trieste, 107-125.

Pelagatti, P. y Stibbe, C. M. (2002). "La ceramica laconica a Taranto e nella Puglia". En VVAA, *Taranto e il Mediterraneo: Atti del quarantunesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 12-16 ottobre 2001*. Taranto, 365-403.

Pellizer, E. (2000). "Formes du rire en Grèce antique". En M. L. Desclos (Ed.), *Le rire des Grecs : Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble, 45-55.

Pembroke, S. (1970). "Locres et Tarente : Le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 25(5), 1240-1270.

Penwill, J. L. (1974). "Alkman's Cosmogony". *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 8(2), 13-39.

Peponi, A.-E. (2007). "Sparta's prima ballerina: Choreia in Alcman's second partheneion (3 PMG)". *The Classical Quarterly*, 57(02).

Perceau, S. (2007). "Héros à la cithare. La musique de l'excellence chez Homère". En F. Malhomme y A. G. Wersinger (Eds.), «Mousikè» et «Aretè»: *La musique et l'éthique, de l'antiquité à l'âge moderne: Actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003*. Paris, 17-38.

Percy, W. A. (1996). *Pederasty and pedagogy in archaic Greece*. Urbana.

Perentidis, S. (2006). "Sur la polyandrie, la parenté et la définition du mariage a Sparte". En A. Bresson et al. (Eds.), *Parenté et société dans le monde grec : de l'Antiquité à l'âge moderne : colloque international, Volos (Grèce), 19-20-21 juin 2003*. Bordeaux; Paris, 131-152.

Perlman, P. (2011). "Plato *Laws* 833C-834D and the bears of Brauron". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24(2), 115-130.

- Perrot, M. (1995). "Escribir la historia de las mujeres: una experiencia francesa". *Ayer*, 17, 67-83.
- Perrot, M. *et al.* (1986). Culture et pouvoir des femmes : Essai d'historiographie. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41(2), 271-293.
- Petermandl, W. (2012). "Age-categories in Greek Athletic contests". En W. Petermandl y C. Ulf (Eds.), *Youth - Sports - Olympic games*. Hildesheim, 85-93.
- _____ (2014). "Growing up in Greek sport. Education and athletics". En P. Christesen y D. G. Kyle (Eds.), *A Companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity*. Chichester, 236-245.
- Petropoulou, A. (2011-2012). "Hyakinthos and Apollo of Amyklai: identities and cults. A reconsideration of the written evidence". *Μουσείο Μπενάκη*, 11-12, 113-124.
- _____ (2015). "Hieromenia and sacrifice during the Hyakinthia". *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens*, 13, 167-188.
- Petrov, K. V. (1989). "Memory and oral tradition". En T. Butler (Ed.), *Memory. history, culture and the mind*. Oxford; New York, 77-96.
- Petrovic, I. (2010). "Transforming Artemis: From the goddess of the outdoors to the city goddess". En J. N. Bremmer y A. Erskine (Eds.), *The gods of ancient Greece identities and transformations*. Edinburgh, 209-227.
- Pettersson, M. (1992). *Cults of Apollo at Sparta: the Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia*. Stockholm.
- Phaklaris, P. (1990). *Αρχαία Κυνουρία: ανθρώπινη δραστηριότητα και περιβάλλον*. Athens.
- Picard. C. (1929). "Amyclae et les Hyacinthies". *L'Acropole*, 4, 206-222.
- _____ (1935). "Dionysos Psilax". En VVAA, *Mélanges offerts a M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*. Toulouse, 317-337.
- _____ (1946). "Deux sages rivaux de la Grèce : Chilon et Solon". *Revue Archéologique*, 26, 96-98.
- Piccirilli, L. (1967). "Ricerche sul culto di Hyakinthos". *Studi Classici e Orientali*, 16, 99-116.
- _____ (1981). "Licurgo e Alcandro. Monoftalmia e origine dell' «Agoge» spartana". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 30(1), 1-10.
- Piérart, M. (2007). "La question des frontières entre Sparte et Argos: Les frontières du partage des Héraclides". En N. Birgalias, K. Buraselis y P. Cartledge (Eds.), *The contribution of ancient Sparta to political thought and practice*. Athens, 33-47.
- Piper, L. J. (1979). "Wealthy Spartan women". *Classical Bulletin*, 56, 5-8.
- Pipili, M. (1987). *Laconian iconography of the Sixth Century BC*. Oxford.

_____ (1991). "Hermes and the child Dionysos. What did Pausanias see on the Amyklai throne?" En M. Gnade (Ed.), *Stips votiva. Papers presented to C.M. Stibbe*. Amsterdam, 143-147.

_____ (1998). "Archaic Laconian vase-painting: Some iconographic considerations". En S. E. C. Walker y W. G. Cavanagh (Eds.), *Sparta in Laconia: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and Kin's and University College, London 6-8 December 1995*. London, 82-96.

Pirenne-Delforge, V. (1988). "Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes". *L'Antiquité Classique*, 57(1), 142-157.

_____ (1994). *L'Aphrodite grecque : Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Athènes; Liège.

Pironti, G. (2007). *Entre ciel et guerre : Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*. Liège.

Plácido Suárez, D. (1994). "Los lugares sagrados de los hilotas". *Actes des colloques du Groupe de recherche sur l'esclavage dans l'antiquité*, 20(1), 127-135.

_____ (2009). "Las islas Casitérides, en los límites de la realidad". *Studia historica. Historia antigua*, 27, 49-56.

_____ (2001). "La ciudad griega arcaica: las comunidades, los territorios y el mundo imaginario". En J. F. González Castro y J. L. Vidal (Eds.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos: (21-25 de septiembre de 1999). Vol. III, Historia antigua ; Humanismo ; Tradición clásica ; Didáctica ; Instrumenta Studiorum*. Madrid, 5-19.

_____ (2002). "Las protociudades de Mesenia". *Studia Historica. Historia Antigua*, 20, 65-73.

_____ (2015). "El origen del desnudo". En C. Sánchez Fernández e I. Escobar García (Eds.), *Dioses, héroes y atletas: la imagen del cuerpo en la Grecia antigua: [exposición] Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, marzo-julio 2015*. Madrid.

Pleket, H. W. (2010). "Games, prizes, athletes and ideology: some aspects of the history of sport in the Greco-Roman world". En J. König (Ed.), *Greek athletics*. Edinburgh, 145-174.

Podlecki, A. (1971). "Stesichoreia". *Athenaeum*, 49, 313-327.

Polignac, F. de. (1984). *La naissance de la cité grecque*. Paris.

_____ (1985). "Argos entre centre et périphérie : L'espace cultuel de la cité grecque". *Archives des sciences sociales des religions*, 59(1), 55-62.

_____ (1994). "Mediation, competition, and sovereignty: The evolution of rural sanctuaries in geometric Greece". En S. E. Alcock y R. Osborne (Eds.), *Placing the gods : Sanctuaries and sacred places in ancient Greece*. Oxford, 3-18.

_____ (2006). "Espaces de communication et dynamiques d'appartenance en Grèce Archaïque". En F. de Polignac (Ed.), *L'individu et la communauté : Regards sur les identités en Grèce ancienne*. Bordeaux, 9-24.

Polinskaya, I. (2003). "Liminality as metaphor. Initiation and frontiers of ancient Athens". En D. B. Dodd y C. A. Faraone (Eds.), *Initiation in ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*. London; New York, 85-106.

_____ (2006). "Lack of boundaries, absense of oppositions: The city-countryside continuum of a Greek pantheon". En R. M. Rosen y I. Sluiter (Eds.), *City, countryside, and the spatial organization of value in classical antiquity*. Leiden; Boston, 61-92.

Pomeroy, S. B. (1999). *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid.

_____ (2002). *Spartan Women*. New York.

_____ (2013). *Pythagorean women: their history and writings*. Baltimore.

Pompili, F. (1986). *Studi sulla ceramica laconica: Atti del seminario, Perugia, 23-24 febbraio 1981*. Perugia.

Pontani, F. (1950). "Note alcmanee". *Maia*, 3, 33-53.

Porres Caballero, S. (2013). *Dioniso en la poesía lírica griega* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Potter, D. S. (2012). *The victor's crown: A history of ancient sport from Homer to Byzantium*. Oxford; New York.

Poulakos, T. (2004). "Rhetoric and civic education: From the Sophist to Isocrates". En J. Poulakos y D. J. Depew (Eds.), *Isocrates and civic education*. Austin, 69-83.

Powell, A. (1998). "Sixht-century Lakonian vase-painting. Continuities and discontinuities with the «Lykourgan» ethos". En N. Fisher y H. Van Wees (Eds.), *Archaic Greece. New approaches and new evidence*. Swansea, 119-146.

_____ (1999). "Spartan women assertive in politics? Plutarch lives of Agis and Kleomenes". En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta: new perspectives*. Swansea, 393-419.

_____ (2004). "The women of Sparta - and of other Greek cities - at war". En T. Figueira (Ed.), *Spartan Society*. Swansea, 137-150.

_____ (2010). "Sparta: deciphering its ideals". *Ancient History*, 40(2), 151-166.

_____ (2015). "Spartan education". En W. M. Bloomer (Ed.), *A Companion to ancient education*. Malden; Oxford, 90-111.

Powell, B. B. (1991). *Homer and the origin of the Greek alphabet*. Cambridge.

Power, T. C. A. (2010). *The culture of kitharôidia*. Washington D.C.

_____ (2011). "Cyberchorus: Pindar's keledones and the aura of the artificial". En L. Athanassaki y E. Bowie (Eds.), *Archaic and classical choral song*. Berlin; Boston, 67-113.

Pozzi, F. (1968). "Le riforme economico-sociali e le mire tiranniche di Agide IV e Cleomene III, re di Sparta". *Aevum. Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche*, 42(5), 383-402.

- Praschniker, C. (1912). "Bronzene Spiegelstütze im Wiener Hofmuseum". *Österreichisch Jahreshelte*, 15, 219-252.
- Prauscello, L. (2013). "Demeter and Dionysos in the sixth-century Argolid. Lasos of Hermione, the cult of Demeter Chthonia, and the origins of dithyramb". En B. Kowalzig y P. Wilson (Eds.), *Dithyramb in context*. Oxford, 76-92.
- Pretzler, M. (1999). "Myth and history at Tegea - Local tradition and community identity". En T. H. Nielsen y J. Roy (Eds.), *Defining ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre. Symposium, April, 1-4, 1998*. Copenhagen, 89-129.
- Price, T. H. (1978). *Kourotrophos: Cults and representations of the Greek nursing deities*. Leiden.
- Pritchard, D. M. (2003). "Athletics, education and participation in classical Athens". En D. Phillips y D. Pritchard (Eds.), *Sport and festival in the ancient Greek world*. London, 293-349.
- _____ (2013). *Sport, democracy and war in classical Athens*. Cambridge; New York.
- _____ (2015). "Athens". En W. M. Bloomer (Ed.), *A companion to ancient education*. Chichester, 112-122.
- Pritchett, K. (1946). "Months in Dorian calendars". *American Journal of Archaeology*, 50(3), 358-360.
- Pritchett, W. K. (1982). *Studies in ancient Greek topography. Part 4: passes*. Berkeley; London.
- _____ (1989). *Studies in ancient Greek topography. Part 6*. Berkeley; London.
- Proietti, G. (2012). "Memoria collettiva e identità etnica. Nuovi paradigmi teorico-metodologici nella ricerca storica". En E. Franchi y G. Proietti (Eds.), *Forme della memoria e dinamiche identitarie dell'antichità greco-romana*. Trento, 13-41.
- Prontera, F. (1980). "Il trono di Apollo in Amicle. Appunti per la topografia e la storia religiosa di Sparta arcaica". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Perugia.*, 4, 215-230.
- _____ (2003). *Otra forma de mirar el espacio. Geografía e historia en la Grecia antigua*. Málaga.
- Propp, V. I. (2014). *Morfología del cuento*. Tres Cantos.
- Prudhommeau, G. (1965). *La danse grecque antique*. Paris.
- Pucci, L. (2013). "Oreste, Ifigenia dalla tauride e la statua di Artemide Orthia: tradizioni culturali e aggiornamenti mitici (Pausania, III, 16, 7-11)". En F. Gherchanoc y J. B. Bonnard (Eds.), *Dossier: Mères et maternités en Grèce ancienne*. Paris; Athènes, 265-287.
- Puelma, M. (1977). "Die Selbstbeschreibung des Chores in Alkmans grossem Partheneion-Fragment (fr. 1 P. = 23 B., 1 D. v. 36-105)". *Museum Helveticum*, 34, 1-55.

- Pugliese Carratelli, G. (1990). *Tra Cadmo e Orfeo: Contributi alla storia civile e religiosa dei greci d'occidente*. Bologna.
- Quattrocelli, L. (2002). "Poesia e convivialità a Sparta arcaica. Nuove prospettive di studio". *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 13(1), 7-32.
- Rabinowitz, A. (2009). "Drinking from the same cup: Sparta and late archaic commensality". En S. Hodkinson (Ed.), *Sparta: comparative approaches*. Swansea, 113-191.
- Rabinowitz, N. S. (1993). *Anxiety veiled: Euripides and the traffic in women*. Ithaca.
- Rainbird, P. (2001). "Marking the body, marking the land. Body as history, land as history: Tattooing and engraving in Oceania". En Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow (Eds.), *Thinking through the body. Archaeologies of corporeality*. New York; etc., 233-247.
- Rangos, S. (2007). "Alcman's Cosmogony in poetic and political contexts". En P. Cartledge, N. Birgalias y K. Bourazelēs (Eds.), *The contribution of ancient Sparta to political thought and practice*. Athens, 159-176.
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge.
- Rawles, R. y Natoli, B. (2014). "Erotic lyric". En T. K. Hubbard (Ed.), *A companion to Greek and Roman sexualities*. London, 335-351.
- Redfield, J. (1977). "The women of Sparta". *The Classical Journal*, 73(2), 146-161.
- Reed, N. B. (1998). *More than just a game: The military nature of Greek athletic contests*. Chicago.
- Reger, G. (2014). "Ethnic identities, borderlands, and hybridity". En J. McInerney (Ed.), *A Companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*. Oxford, 112-126.
- Reid, H. L. (2011). *Athletics and philosophy in the ancient world: contests of virtue*. London.
- Reinach, A. (1921). *Textes grecs et latins relatifs à l'histoire de la peinture ancienne : recueil T. Milliet*. Paris.
- Relph, E. (1976). *Place and placelessness*. London.
- Ricciardelli Apicella, G. (1979). "La cosmogonia di Alcmane". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 3, 7-27.
- Richards, C. (1996). "Henges and water: Towards an elemental understanding of monumentality and landscape in late Neolithic Britain". *Journal of Material Culture*, 1(3), 313-336.
- Richer, J. (1994). *Sacred geography of the ancient Greeks: Astrological symbolism in art, architecture, and landscape*. New York.
- Richer, N. (1998). *Les éphores : Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte : (VIIIe-IIIe siècle avant Jésus-Christ)*. Paris.
- _____ (2004). "The Hyakinthia of Sparta". En T. Figueira (Ed.), *Spartan society*. Swansea, 71-102.

_____ (2007a). “Masculin et féminin dans la religion à Sparte”. En V. Sebillote Cuchet y N. Ernoult (Eds.), *Problèmes du genre en Grèce Ancienne*. Paris, 83-94.

_____ (2007b). “The religious system at Sparta”. En D. Ogden (Ed.), *A companion to Greek religion*. Malden; Oxford, 236-252.

_____ (2012). *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris.

_____ (2013). “Le rôle de Delphes dans les pratiques militaires des Lacédémoniens, notamment à l'époque archaïque”. En P. Cartledge, A. Gkatzidou-Tatte, N. Birgalias y K. Bourazelis (Eds.), *War-peace and panhellenic games : in memory of Pierre Carlier*. Athens, 439-460.

_____ (2017). “Spartan education in the classical period”. En A. Powell (Ed.), *A companion to Sparta*. Malden, 525-542.

Richter, G. M. A. (1938). “An archaic Greek mirror”. *American Journal of Archaeology*, 42(3), 337-344.

Riddle, J. M. (1992). *Contraception and abortion from the ancient world to the Renaissance*. Cambridge, Mass.; London.

Riedweg, C. (2005). *Pythagoras: his life, teaching, and influence*. Ithaca; London.

Ries, J. (1986). “Les rites d'initiation et le sacré”. En J. Ries y H. Limet (Eds.), *Les rites d'initiation: Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La Neuve, 20-21 novembre 1984*. Louvain-La Neuve, 27-35

Rissman, L. (1983). *Love as war: Homeric allusion in the poetry of Sappho*. Königstein.

Robb, K. (1994). *Literacy and paideia in ancient Greece*. New York; Oxford.

Robbins, E. (1994). “Alcman's Partheneion: legend and choral ceremony”. *The Classical Quarterly*, 44(1), 7-16.

Robertson, N. (1992). *Festivals and legends: The formation of Greek cities in the light of public ritual*. Toronto.

Roche, H. (2012). “«Spartanische Pimpfe»: The importance of Sparta in the ideology of the Adolf Hitler schools”. En S. Hodkinson e I. McGregor Morris (Eds.), *Sparta in Modern Thought*. Swansea, 315-342.

Rodríguez Adrados, F. (1973). “Alcmán, el partenio del Louvre. Estructura e interpretación”. *Emerita*, 41, 323-344.

_____ (1996). “Mito, rito y deporte en Grecia”. *Estudios Clásicos*, 110, 7-31.

Rodríguez Alcocer, M. M. (2013). “Los cultos de Ártemis Limnatis y Ártemis Cariatidis en las guerras mesenias de época arcaica”. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 11, 125-144.

_____ (2014). “Alcmán y la iniciación femenina espartana: coros y deporte”. *Antesteria. Debates de Historia Antigua*, 3, 37-54.

_____ (2015a). “Justificación expansionista, papel político y gozo en las Jacintias espartanas”. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 13, 27-59.

_____ (2015b). “Mesenia: una identidad creada mediante la alteridad”. *Antesteria. Debates de Historia Antigua*, 4, 81-99.

_____ (2017a). “La localidad de Carias en la frontera entre Esparta y Arcadia”. En P. D. Conesa Navarro *et al.* (Eds.), *Antigüedad in progress. Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA I)*. Murcia, 135-150.

_____ (2017b). “Estrategias matrimoniales en la Esparta del siglo VI a.C.” En L. F. B. de Assumpção (Coord.), *Esparta: politica e sociedade*. Sao Paulo, 111-156.

Rodríguez Mayorgas, A. (2010). *Arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el mundo antiguo*. Barcelona.

Rojo Pérez, T. (1986). “El sentimiento de la mujer ateniense frente al matrimonio”. En E. Garrido González (Ed.), *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, 167-172.

Rolley, C. (1969). *Fouilles de Delphes V. Monuments figurés. Les statuettes de bronze*. Athens.

_____ (1977). “Le problème de l’art laconien”. *Ktèma, Civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, 2, 125-140.

_____ (1983). *Les bronzes grecs*. Fribourg.

Romero González, D. (2008). “El prototipo de mujer espartana en Plutarco”. En A. G. Nikolaidis (Ed.), *The unity of Plutarch’s work: “Moralia, themes in the “Lives”, features of the “Lives” in the “Moralia”*. New York, 679-687.

Romney, J. M. (2017). “Let us obey. The rhetoric of Spartan identity in Tyrtaeus 2W”. *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*, 70, 1-19.

Rose, H. J. (1929). “The cult of Arthemis Orthia”. En R. M. Dawkins (Ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: excavated and described by members of the British school at Athens, 1906- 1910*. London, 399-407.

Rosenberg, J. L. (2015). “Assigning meaning to the masks from the sanctuary of Artemis Orthia, Sparta”. *The Annual of the British School at Athens*, 110, 247-261.

Rosenmeyer, T. G. (1966). “Alcman’s Partheneion I reconsidered”. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7(4), 321-359.

Ross, B. D. (2012). “Krypteia: A form of ancient guerrilla warfare”. *Grand Valley Journal of History*, 1(2), 4.

Rossi, L. E. (1988). “La dottrina dell’ethos musicale e il simposio”. En B. Gentili (Ed.), *La musica in Grecia*. Bari, 238-245.

Rousset, D. (1994). “Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques”. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 5(1), 97-126.

Rowlands, M. (1993). "The role of memory in the transmission of culture". *World Archaeology*, 25(2), 141-151.

_____ (2007). "The politics of identity in archaeology". En T. Insoll (Ed.), *The archaeology of identities: a reader*. London; New York, 59-71.

Roy, J. (2009). "Finding the limits of Laconia: Defining and redefining communities on the Spartan-Arkadian frontier". En W. G. Cavanagh, C. Gallou, y M. Georgiadis (Eds.), *Sparta and Laconia: from Prehistory to pre-modern*. London, 205-211.

Roymans, N. y Derks, T. (Eds.). (2009). *Ethnic constructs in antiquity: The role of power and tradition*. Amsterdam.

Rozokoki, A. (2011). "The significance of the ancestry and eastern origins of Helen of Sparta". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 98(2), 35-69.

Rubarth, S. (2016). "Competing constructions of masculinity in ancient Greece". *Athens Journal of Humanities & Arts*, 1(1), 21-32.

Rubin, D. C. (1995). *Memory in oral traditions: The cognitive psychology of epic, ballads, and counting-out rhymes*. New York; Oxford.

Ruby, P. (2006). "Peuples, fictions? ethnicité, identité ethnique et sociétés anciennes". En F. de Polignac (Ed.), *L'individu et la communauté : Regards sur les identités en Grèce ancienne*. Bordeaux, 25-60.

Ruijgh, C. J. (1995). "D'Homère aux origines proto-mycénienes de la tradition époque. Analyse dialectologique du linge homérique, avec un excursus sur la création de l'alphabet grec". En J. P. Crielaard (Ed.), *Homeric questions: Essays in philology, ancient history and archaeology, including the papers of a conference organized by the Netherlands Institute at Athens, 15 May, 1993*. Amsterdam, 1-96.

Russell, N. (2006). "Collective memory before and after Halbwachs". *The French Review*, 79(4), 792-804.

Rutherford, R. B. (2015). "Lysistrata and female song". *The Classical Quarterly*, 65(1), 60-68.

Ruzé, F. (2001). "La loi et le chant". En J.-P. Brun y P. Jockey (Eds.), *Technai : Techniques et sociétés en Méditerranée*. Paris, 709-719.

Ryle, G. (1966). *Plato's progress*. Cambridge.

Sakellarakis, J. y Saekllarakis, E. (1981). "Drama of death in a Minoan temple," *National Geographic* 159(2), 205-222

_____ (1997). *Archanes*, Athens.

Sakellariou, M. B. (1975). *History of the Hellenic World II. The archaic period*. Athens; London.

_____ (1990). *Between memory and oblivion: The transmission of early Greek historical traditions*. Athens.

- _____ (2009). *Ethne grecs à l'âge du bronze*. Athenes.
- Salapata, G. (1993). "The Lakonian hero reliefs in the light of the terracotta plaques". En O. Palagia y W. D. E. Coulson (Eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia: Proceedings of an international conference held at the American School of Classical Studies at Athens, April 10-14, 1992*. Oxford, 189-197.
- _____ (2002). "Myth into cult: Alexandra/Kassandra in Lakonia". En V. B. Gorman y E. Robinson (Eds.), *Oikistes: Studies in constitution, colonies and military power in the ancient world*. Leiden, 131-159.
- _____ (2006). "The tipling serpent in the art of Lakonia and beyond". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 75(4), 541-560.
- _____ (2014). "Laconian and Messenian plaques with seated figures: the socio-political dimension". *The Annual of the British School at Athens*, 108, 187-200.
- Sallares, R. (1991). *The ecology of ancient Greek world*. London.
- Salmon, J. (1977). "Political Hoplites?" *The Journal of Hellenic Studies*, 97, 84-101.
- Salta, M. (2015). "El ideal heroico. La muerte bella". En C. Sánchez Fernández e I. Escobar García (Eds.), *Dioses, héroes y atletas. La imagen del cuerpo en la Grecia antigua*. Madrid, 137-152.
- Sánchez Romero, D., Margarita, Alarcón García, E. y Aranda Jiménez, G. (2015). "Children, childhood and space: Multidisciplinary approaches to identity". En M. Sánchez Romero, E. Alarcón García y G. Aranda Jiménez (Eds.), *Children, spaces and identity*. Oxford; Philadelphia, 2-9.
- Sanders, G. D. R. (2009). "Platanistas, the Course and Carneus: their places in the topography of Sparta". En W. G. Cavanagh, C. Gallou y M. Georgiadis (Eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*. London, 195-203.
- Santaniello, C. (1989). "Riflessioni sul significato del sangue nella cultura spartana". En F. Vattioni (Ed.), *Sangue e antropologia nella teologia. Atti della VI Settimana (Roma, 23-28 novembre 1987)*. Roma, 407-415.
- Sartre, M. (1979). "Aspects économiques et aspects religieux de la frontière dans les cités grecques". *Ktèma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 4, 213-224.
- _____ (2011). "Virilités grecques". En A. Corbin, J.-J. Courtine, y G. Vigarello (Eds.), *Histoire de la virilité: de l'antiquité aus Lumiperes: L'invention de la virilité*. Paris, 19-64.
- Savalli, I. (1986). *La donna nella società della grecia antica*. Bologna.
- Scanlon, T. F. (1988). "Virgineum Gymnasium. Spartan females and Early Greek athletics". En W. J. Raschke (Ed.), *The archaeology of the Olympics: The Olympics and other festivals in antiquity*. Madison, 185-216.
- Scanlon, T. F. (1998). "Gymnike paideia: Greek athletics and the construction of culture". *Classical Bulletin*, 74(2), 143-157.

- _____ (2002). *Eros and Greek Athletics*. Oxford.
- _____ (2005). "The dispersion of pederasty and the athletic revolution in sixth-century BC Greece". *Journal of Homosexuality*, 49(3-4), 63-85.
- _____ (2014). "Racing for Hera: A girl's contest at Olympia". En T. F. Scanlon (Ed.), *Sport in the Greek and Roman worlds. Vol. 2, Greek athletic identities and roman sports and spectacle*. Oxford, 108-147.
- Scarborough, J. (1991). "The pharmacology of sacred plants, herbs, and roots". En C. A. Faraone y D. Obbink (Eds.), *Magika hiera: Ancient Greek magic and religion*. Oxford, 138-174.
- Schachter, A. (1992). "Polity, cult and the placing of Greek sanctuaries". En A. Schachter y J. Bingen (Eds.), *Le sanctuaire grec*. Geneva, 1-64.
- Schama, S. (1995). *Landscape and memory*. London.
- Schank, R. C. y Abelson, R. P. (1987). *Guiones, planes, metas y entendimiento: un estudio de las estructuras del conocimiento humano*. Barcelona.
- Schaps, D. M. (1977). "The woman least mentioned: etiquette and women's names". *The Classical Quarterly*, 27(02), 323-330.
- _____ (1979). *Economic rights of women in ancient Greece*. Edinburg.
- _____ (1982). "The women of Greece in wartime". *Classical Philology*, 77(3), 193-213.
- Schaus, G. P. (1979). "A foreign vase painter in Sparta". *American Journal of Archaeology*, 83(1), 102-106.
- Scheid, J. y Polignac, F. de. (2010). "Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-propos". *Revue de l'Histoire des Religions*, 4, 427-434.
- Schindler, R. K. (1998). *The Archaeology of Aphrodite in the Greek West: Ca. 650-480 BC*. (Tesis doctoral). University of Michigan, Michigan.
- Schlesier, R. (1997). "Dionysos". En H. Cancik, H. Schneider y M. Landfester (Eds.), *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Vol. 3. Stuttgart ; Weimar, 651-662.
- Schmitt-Pantel, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris; Rome.
- _____ (2009). *Aithra et Pandora : femmes, genre et cité dans la Grèce antique*. Paris.
- Schnapp-Gourbeillon, A. (1988). Homère, Hipparque et la bonne parole. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 43(4), 805-821.
- _____ (2002). *Aux origines de la Grèce: XIIIe-VIIIe siècles avant notre ère, la genèse du politique*. Paris.
- Schneider, J. (1985). "La chronologie d'Alcman". *Revue des Études Grecques*, 98, 1-64.
- Schofield, M. (1991). *The stoic idea of the city*. Cambridge.

- Scholtz, A. (2002). "Aphrodite Pandemos at Naukratis". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 43(3), 231.
- Schousboe, K., y Larsen, M. T. (Eds.). (1989). *Literacy and society*. Copenhagen.
- Schröder, B. (1904). "Archaische Skulpturen aus Lakonien un der Maina". *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 29, 21-49.
- Schröder, S. (1999). *Geschichte und Theorie der Gattung Paian*. Stuttgart.
- Schwartz, E. (1899). Tyrtaeos. *Hermes*, 34, 428-468.
- Schwenn, F. (1937). "Zu Alkmans grossem Partheneionfragment". *Rheinisches Museum für Philologie*, 86(4), 289-315.
- Schwenn, F. (1966). *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*. Berlin.
- Scodel, R. (1996). "Self-correction, spontaneity, and orality in archaic poetry". En I. Worthington (Ed.), *Voice into text. Orality and literacy in ancient Greece*. Leiden, 59-79.
- Scott, J. W. (1986). "Gender: A useful category of historical analysis". *The American Historical Review*, 91(5), 1053-1075.
- _____ (2010). "Gender: still a useful category of analysis?" *Dioogenes*, 57(1), 7-14.
- Scott, J. A. (1911). "Athenian interpolations in Homer part I. Internal evidence." *classical philology*, 6(4), 419-28.
- Scott, A. G. (2017). "Spartan courage and the social function of Plutarch's Laconian apophthegms". *Museum Helveticum*, 74(1), 34-53.
- Scott, M. (2010). *Delphi and Olympia: The spatial politics of panhellenism in the archaic and classical periods*. New York; Cambridge.
- Scribner, S. y Cole, M. (1973). "Cognitive consequences of formal and informal education". *Science*, 182(4112), 553-559.
- _____ (1978). "Literacy without schooling: Testing for intellectual effects". *Harvard Educational Review*, 48(4), 448-461.
- _____ (1981). *The psychology of literacy*. Cambridge, Mass.
- Seaford, R. (2001). *Euripides' Bacchae*. Warminster.
- Searls, H. E. y Dinsmoor, W. B. (1945). "The date of the Olympia Heraeum". *American Journal of Archaeology*, 49(1), 62-80
- Sebillotte Cuchet, V. (2005). "La terre-mère : Une lecture par le genre et la rhétorique patriotique". *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 18, 203-218.
- Sechan, L. (1930). *La danse grecque antique*. Paris.
- Segal, C. (1982). *Dyonisiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton.

_____ (1983). "Sirius and the Pleiades in Alcman's Louvre Partheneion". *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*, 36(3), 260-275.

_____ (1984). "Greek tragedy: Writing, truth, and the representation of the self". En H. D. Evjen (Ed.), *Mnemei: Classical studies in memory of Karl K. Hulley*. Chico, 41-67.

_____ (1985). "Archaic choral lyric: Alcman". En P. E. Easterling y B. M. W. Knox (Eds.), *The Cambridge history of classical literature*. Cambridge, 165-201.

_____ (1986). *Interpreting Greek tragedy: myth, poetry, text*. Ithaca.

_____ (1996). "Eros and incantation: Sappho and oral poetry". En E. Greene (Ed.), *Reading Sappho: contemporary approaches*. Berkeley, 58-75.

Segal, P. C. (2011). "The paradox of Aphrodite: A philandering goddess of marriage". En C. Kondoleon, P. C. Segal y J. Karageorghis (Eds.), *Aphrodite and the gods of love*. Boston; New York, 63-85.

Segarra Crespo, D. (2004). "A propósito de los quesos de la diosa Orthia." *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 123-139.

Seltman, C. T. (1955). *Greek coins: A history of metallic currency and coinage down to the fall of the Hellenistic kingdoms*. London.

Serafini, N. (2010). "«Fra cielo e guerra»: Attorno ad un recente studio su Afrodite". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 96(3), 145-153.

_____ (2013). "Artemide e i margini, fra eschatiai e kourotrophia: liminalità topografica vs curotrofica". *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, 7, 147-165.

Sergent, B. (1986a). *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Paris.

_____ (1986b). *La homosexualidad en la mitología griega*. Barcelona.

_____ (1993). "Le sens d'une danse spartiate". *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 19(2), 161-178.

_____ (1994). "Svantovit et l'Apollon d'Amyklai". *Revue de l'Histoire des Religions*, 211(1), 15-58.

Serwint, N. (1993). "The female athletic costume at the Heraia and prenuptial initiation rites". *American Journal of Archaeology*, 97(3), 403-422.

Seveso, G. (2010). *L'educazione delle bambine nella Grecia antica*. Milano.

Shapiro, H. A. (1989). *Art and cult under the tyrants in Athens*. Mainz am Rhein.

_____ (1992). "The marriage of Theseus and Helen". En Kotinos. *Festschrift für Erika Simon*. Mainz am Rhein, 232-236.

_____ (2003). "Fathers and sons, men and boys". En J. Neils y J. Oakley (Eds.), *Coming of age in ancient Greece: Images of childhood from the classical past*. Hanover, 85-111.

_____ (2009). "Helen: heroine of cult, heroine in art". En S. Albersmeier (Ed.), *Heroes: Mortals and myths in ancient Greece*. Baltimore; New Haven, 49-55.

Shaw, P. J. (2000). "Lords of Hellas, old men of the sea. The occasion of Simonides' Elegy on Plataea". En D. D. Boedeker y D. Sider (Eds.), *The new Simonides: contexts of praise and desire*. Oxford; New York, 164-181.

Shennan, S. (Ed.). (1989). *Archaeological approaches to cultural identity*. London.

Shero, L. R. (1938). "Aristomenes the Messenian". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69, 500-531.

Sherzer, J. (1983). *Kuna Ways of speaking: an ethnographic perspective*. Austin.

Shimron, B. (1972). *Late Sparta: the Spartan revolution, 243-146 B.C.* Buffalo.

Shipley, G. (1997). "«The other Lakedaimonians»: The dependent perioikic poleis of Laconia and Messenia". En M. H. Hansen (Ed.), *The Polis as an urban centre and as a political community. Symposium August, 29-31 1996*. Copenhagen, 189-281.

_____ (2000). "The extent of Spartan territory in the late classical and hellenistic periods". *The Annual of the British School at Athens*, 95, 367-390.

Shipley, G. (2003). "More equal than others?" *The Classical Review*, 53(2), 397-400.

Siapkak, J. (2003). *Heterological ethnicity: Conceptualizing identities in ancient Greece*. Uppsala.

Simon, E. (2002). *Festivals of Attica: An archaeological commentary*. Madison.

Simpson, R. H. (1972). "Leonidas' Decision". *Phoenix*, 26(1), 1-11.

Sinn, U. (1978), "Das Heiligtum der Artemis Bei Kombothekra. Elischle Iekythen", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 93, 45-82.

_____ (1981), "Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 96, 25-71.

_____ (2004). *Das antike Olympia: Götter, Spiel und Kunst*. München.

Sirano, F. (2000). Fuori da Sparta. Note di topografia Lacone: Recenti studi e nuovi dati dal territorio. *Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 74-75, 399-457.

Sissa, G. (1987). *Le corps virginal : La virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris.

_____ (1990). "Maidenhood without maidenhead: The female body in ancient Greece". En D. M. Halperin, J. J. Winkler y F. I. Zeitlin (Eds.), *Before sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton, 339-364.

_____ (2013). "The hymen is a problem, still. Virginity, imperforation, and contraception, from Greece to Rome". *Eugesta. Journal on Gender Studies in Antiquity*, 3, 67-123.

Skinner, M. B. (1996). "Woman and language in archaic Greece, or, why is Sappho a woman?" En E. Greene (Ed.), *Reading Sappho: contemporary approaches*. Berkeley, 175-192.

_____ (2002). "Aphrodite Garlanded. Erôs and poetic creativity in Sappho and Nossis". En L. Auanger y N. S. Rabinowitz (Eds.), *Among women: From the homosocial to the homoerotic in the ancient world*. Austin, 60-81.

_____ (2005). *Sexuality in Greek and Roman culture*. Malden.

Skutsch, O. (1987). "Helen, her name and nature". *The Journal of Hellenic Studies*, 107, 188-193.

Slater, P. E. (1992). *The glory of Hera*. Princeton.

Slings, S. R. (2000). "Literature in Athens, 566-510 BC". En H. Sancisi-Weerdenburg (Ed.), *Peisistratos and the tyranny: A reappraisal of the evidence*. Amsterdam, 57-77.

Smardz, K. E. (1979). *The sacred tree in ancient Greek religion* (Tesis doctoral). McMaster University, Ontario.

Smith, T. J. (1998). "Dances, drinks and dedications: the archaic komos in Laconia". *British School at Athens Studies*, 4, 75-81.

_____ (2004) "Festival? What festival? Reading dance imagery as evidence". En B. Sinclair y G. Davies (Eds.), *Games and festivals in classical antiquity. Proceedings of the Conference in Edinburgh, 10-12 July 2000*. Oxford, 9-24.

Smith, N. D. (2017). "Aristophanes' "Lysistrata" and the Two Acropolis Priestesses". *The International Journal of Literary Humanities*, 15(3), 35-40.

Snodgrass, A. M. (1965). "The hoplite reform and history". *The Journal of Hellenic Studies*, 85, 110-122.

_____ (1980). *Archaic Greece: The age of experiment*. London.

Snyder, J. M. (1991). "Public occasion and private passion in the lyrics of Sappho of Lesbos". En S. B. Pomeroy (Ed.), *Women's history and ancient history*. Chapel Hill, 1-19.

Soja, E. W. (1990). *Postmodern geographies: The reassertion of space in critical social theory*. London.

Solana Dueso, J. (2015). "Estoicismo y política: líneas de confrontación". *Azafea. Revista de Filosofía*, 17, 75-95.

Solima, I. (2011). *Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes*. Heidelberg.

_____ (2013). "The perpetuation of memory in the myths and cults of Artemis in the Peloponnese". En N. Cusumano et al. (Eds.), *Memory and religious experience in the Greco-Roman world*. Stuttgart, 55-61.

Solmsen, F. (1975). *Intellectual experiments of the Greek enlightenment*. Princeton.

Sommerstein, A. H. (2009). *Talking about laughter and other studies in Greek comedy*. Oxford.

Sordi, M. (2004a). "Pausania II, Spartano atipico?" En C. Bearzot y F. Landucci (Eds.), *Contro le «leggi immutabili»: gli Spartani fra tradizione e innovazione*. Milano, 115-125.

_____ (2004b). “Pausania II e le leggi di Licurgo”. En H. Heftner y K. Tomaschitz (Eds.), *Ad fontes!: Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag am 15. September 2004 : dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*. Wien, 145-149.

Sourvinou-Inwood, C. (1988). *Studies in girls' transitions: Aspects of the Arkteia and age representation in Attic iconography*. Kardamitsa.

_____ (1991). *Reading Greek culture: texts and images, rituals and myths*. Oxford.

_____ (1993). “Early sanctuaries, the eight century and ritual space. Fragments of a discourse”. En N. Marinatos y R. Hägg (Eds.), *Greek sanctuaries: new approaches*. London, 1-17.

Spawforth, A. J. S. (1994). “Excavations at Sparta: The Roman Stoa, 1988-91. The Inscriptions”. *The Annual of the British School at Athens*, 89, 433-441.

_____ (2012). *Greece and the Augustan cultural revolution*. Cambridge.

Spears, B. (1984). “A perspective of the history of women's sport in ancient Greece”. *Journal of Sport History*, 11(2), 32-47.

Spivey, N. (2004). *The ancient Olympics*. Oxford; New York.

Stafford, E. (1998). “Masculine values, feminine forms: On the gender of personified abstractions”. En L. Foxhall y J. Salmon (Eds.), *Thinking men. Masculinity and its self-representation in the classical tradition*. London; New York, 43-56.

_____ (2013). *Herakles*. London; New York.

_____ (2005). “Viewing and obscuring the female breast: Glimpses of the ancient bra”. En L. Cleland, M. Harlow y L. Llewellyn-Jones (Eds.), *The clothed body in the ancient World*. Oxford, 96-110.

Starr, C. G. (1992). *The aristocratic temper of Greek civilization*. New York; Oxford.

Stavrianopoulou, E. (2012). “Gynaikonomos”. En *The encyclopedia of Ancient History*. Oxford.

Stehle, E. (1981). “Sappho's private world”. En H. P. Foley (Ed.), *Reflections of women in antiquity*. New York, 45-61.

_____ (1997). *Performance and gender in ancient Greece: Nondramatic poetry in its setting*. Princeton.

_____ (2009). “Greek lyric and gender”. En F. Budelmann (Ed.), *The Cambridge companion to greek lyric*, Cambridge; New York, 58-71.

Steiner, C. J. (2003). “Allegoresis and Alcman's «Cosmogony»: P. Oxy. XXIV 2390 (Fr. 5 Page-Davies)”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 142, 21-30.

Steiner, D. (1994). *The tyrant's writ: Myths and images of writing in ancient Greece*. Princeton.

_____ (2011). “Dancing with the stars: «Choreia» in the third stasimon of Euripides’ *Helen*”. *Classical Philology*, 106(4), 299-323.

Steinhauer, G. (1988). “Το πρόβλημα του Ager Denthaliatis.” *Αριάδνη*, 4, 219–32.

Stibbe, C. M. (1972a). *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahr v. Chr.* Amsterdam; London.

_____ (1972b). “Sparta und Delphi. Die Dichter Tyrtaios, Terpanndros und Thaletas”. *Castrum Peregrini*, 102-103, 5-16.

_____ (1974). “Il cavaliere Laconico”. *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 36, 19-31.

_____ (1985). “Chilon of Sparta”. *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 46, 7-24.

_____ (1986). “Il cratere laconico”. En F. Pompili (Ed.), *Studi sulla ceramica laconica. Atti del seminario, Perugia 23 - 24 febbraio 1981*. Roma, 75-100.

_____ (1989). “Beobachtungen zur Topographie des antiken Sparta”. *Bulletin Antieke Beschaving*, 64, 61-99.

_____ (1991). “Dionysos in Sparta”. *Bulletin Antieke Beschaving*, 66, 1-44.

_____ (1998). “Exceptional shapes and decorations in Laconian pottery”. En W. G. Cavanagh y S. Walker (Eds.), *Sparta in Laconia: Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University College, London 6-8 December 1995*. London, 64–74.

_____ (2007). “Mädchen, Frauen, Göttinnen. Lakonische weibliche Bronzestatuetten und Stützfiguren archaischer Zeit”. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 122, 17-102.

Street, B. V. (1989). *Literacy in theory and practice*. Cambridge.

Strocka, V. M. (1992). “Orpheus und Pythagoras in Sparta”. En H. Froning, T. Hölscher y H. Mielsch (Eds.), *Kotinos: Festschrift für Erika Simon*. Mainz am Rhein, 276-283.

Stroud, R. S. (1992). “El arte de escribir en la Grecia antigua”. En W. M. Sennner (Ed.), *Los orígenes de la escritura*. Madrid, 99-113.

Stubbs, M. (1980). *Language and literacy: The sociolinguistics of reading and writing*. London.

Suárez de la Torre, E. (1998). “Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos”. En C. Sánchez Fernández y P. Cabrera Bonet (Eds.), *En los límites de Dioniso: Actas del simposio celebrado en el Museo Arqueológico Nacional*. Murcia, 17-28.

Svembro, J. (1984). “La stratégie de l’amour. Modèle de la guerre et théorie de l’amour dans la poésie de Sappho”. *Quaderni di Storia*, 19, 56-79.

Swift, L. (2010). *The hidden chorus: Echoes of genre in tragic lyric*. Oxford.

- _____ (2016). "Visual imagery in parthenaic song". En V. Cazzato y A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *The look of lyric: Greek song and the visual*. Leiden, 255-287.
- Tarditi, G. (1983). "Tirteo momenti di una campagna di Guerra". *Aevum. Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche*, 57(1), 3-13.
- Tarkow, T. A. (1983). "Tyrtaeus 9 D. : The tole of poetry in the new Sparta". *L'Antiquité Classique*, 52(1), 48-69.
- Tarn, W. W. y Griffith, G. T. (1974). *Hellenistic civilisation*. London.
- Tazelaar, C. M. (1967). "Paidēs kai epheboi: Some notes on the Spartan stages of youth". *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*, 20, 127-153.
- Teffeteller, A. (2007). "Orality and the politics of scholarship". En C. R. Cooper (Ed.), *The politics of orality*. Leiden; Boston, 67-86.
- Thein, A. (2014). "Messenia, ethnic identity and contingency". En J. McInerney (Ed.), *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*. Oxford, 285-297.
- Themelis, P. (1998). "Artemis Ortheia at Messene. The epigraphical and archaeological evidence". En R. Hägg (Ed.), *Ancient Greek cult practice from the archaeological evidence: Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*. Stockholm, 101-122.
- _____ (2004). "Cults on Mount Ithome". *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 17, 143-154.
- _____ (2009). "Ancient Messene. An important site in SW Peloponnese". *The Australian Archaeological Institute at Athens Bulletin*, 7, 28-37.
- Thomas, J. (1993). "The politics of vision and the archaeologies of landscape". En B. Bender (Ed.), *Landscape: politics and perspectives*. Providence, 19-48.
- _____ (2001). "Archaeologies of place and landscape". En I. Hodder (Ed.), *Archaeological theory today*. Cambridge; Malden, 165-186.
- Thomas, R. (1992). *Literacy and orality in ancient Greece*. Cambridge.
- _____ (1994). "Literacy and the city-state in archaic and classical Greece". En A. Bowman y G. Woolf (Eds.), *Literacy and power in the ancient world*. Cambridge, 33-50.
- Thommen, L. (1999). "Spartanische Frauen". *Museum Helveticum*, 53(3), 129-149.
- _____ (2014). *Die Wirtschaft Spartas*. Stuttgart.
- _____ (2017). *Sparta. Verfassungs und Sozialgeschichte einer griechischen Polis*. Berlin.
- Thompson, J. G. (1985). "Ancient Sparta: Two phases of cultural and athletic development". *Sport History Review*, 16(1), 57-66.
- Thompson, M. S. (1908). "Laconia I. Excavations at Sparta. The terracotta figurines". *The Annual of the British School at Athens*, 15, 116-126.

_____ (1909). The Asiatic or Winged Artemis. *The Journal of Hellenic Studies*, 29, 286-307.

Thomson, G. D. (1916). *Aeschylus and Athens: A study in the social origins of drama*. London.

Thornton, B. S. (1997). *Eros: The myth of ancient sexuality*. Oxford.

Tigerstedt, E. N. (1965). *The legend of Sparta in classical antiquity*. Stockholm.

Tilley, C. Y. (1994). *A phenomenology of landscape: places, paths, and monuments*. Berg.

Tod, M. N. (1903). "Teams of ball-players at Sparta". *The Annual of the British School at Athens*, 10, 63-77.

_____ (1952). "Notes on some inscriptions from Kalyvia Sokhas". *The Annual of the British School at Athens*, 47, 118-122.

Tod, M. N. y Wace, A. J. B. (Eds.). (1906). *A catalogue of the Sparta Museum*. Oxford.

Tomlinson, R. A. (1972). *Argos and the Argolid: from the end of the Bronze Age to the Roman occupation*. London.

Too, Y. L. (1995). *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy*. Cambridge.

_____ (1997). "Alcman's «Partheneion»: The maidens dance the city". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56(2), 7-29.

Torelli, M. (1991). "Da Sparta a Villa Adriana: le terme dell'Arapissa, il ginnasio del Platanistas e il Teatro Maritimo". En M. Gnade (Ed.), *Stips votiva: Papers presented to C.M. Stibbe*. Amsterdam, 225-232.

Tosti, V. (2016). "L'immagine letteraria e l'immagine archeologica di Sparta: due volti a confronto". En F. Longo, R. di Cesare y S. Privitera (Eds.), *Dromoi. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*. Vol. I. Atene; Paestum, 165-176.

Toynbee, A. J. (1913). "The growth of Sparta". *The Journal of Hellenic Studies*, 33, 246-275.

_____ (1969). *Some problems of Greek History*. London; New York; Toronto.

Trümper, M. (2012). "Gender and space, «public» and «private»". En S. L. James y S. Dillon (Eds.), *A companion to women in the ancient world*. Malden, 288-303.

Trundle, M. (2016). "The Spartan krypteia". En W. Riess y G. G. Fagan (Eds.), *The topography of violence in the Greco-Roman world*. Ann Arbor, 60-76.

Tsantsanoglou, K. (2012). *Of golden manes and silvery faces: The Partheneion 1 of Alcman*. Berlin.

Tsitsibakou-Vasalos, E. (1993). "Alcman's Partheneion PMG 1, 13-15. Αἴσα, Πόρος and ἀπέδυλος ἀλγά: their past and present". *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici*, 30, 129-151.

- Tsountas, C. (1892). “Εκ του Αμυκλαίου”. *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 1-26.
- Tuan, Y. F. (1979). “Thought and landscape: The eye and the mind’s eye”. En D. W. Meinig (Ed.), *The interpretation of ordinary landscapes: geographical essays*. Oxford, 89-102.
- Tuplin, C. J. (1977). “Kyniskos of Mantinea”. *Liverpool Classical Monthly*, 2, 5-10.
- Turner, E. G. (1952). *Athenian books in the fifth and fourth centuries B.C.* London.
- Turner, V. W., y Harris, A. (1967). *The ritual process: structure and anti-structure*. London.
- Ulf, C. (2009). “The development of Greek ethnê and their ethnicity. An anthropological perspective”. En P. Funke y N. Luraghi (Eds.), *The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League*. Washington D.C., 215-249.
- Vacano, C.W. (1937). *Über Mädchensport in Griechenland – Beilage a: Das Problem des Zeustempels in Olympia*. Köln, 51-58.
- Vaessen, R. (2008). “Ethnic identity in ancient Greece: A Spartan perspective on the Dorian ethnic identity in the archaic period”. En M. Bergmans *et al.* (Eds.), *Symposium voor Onderzoek door Jonge Archeologen*. Groningen, 89-94.
- Valdés Guía, M. A. (2003). “El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías”. En M. Garrido-Hory y A. Gonzales (Eds.), *Histoire, espaces et marges de l’Antiquité : Hommages à Monique Clavel-Lévêque*. Vol. 2. Besançon, 291-324.
- _____ (2005a). *El papel de Afrodita en el Alto Arcaísmo griego*. Messina.
- _____ (2005b). “La batalla de Sepea y las Hybristika: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva”. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 23(1), 101.
- _____ (2006-2008). “El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento”. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 7, 69–82.
- _____ (2008a). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.* Madrid.
- _____ (2008b). “La revalorización de la Tierra y de la «autoctonía» en la Atenas de los Pisistrátidas: el nacimiento de Erictonio y de Dioniso órfico”. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, 26(1), 235-254.
- _____ (2009). “Las mujeres y la noche en los rituales griegos: las seguidoras de Dioniso en Atenas”. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 8, 43-60.
- _____ (2010). “La maternidad de la Tierra (Gea) en Grecia arcaica y clásica”. En R. M. Cid López (Ed.), *Maternidades: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*. Madrid, 29-58.
- _____ (2012). *La Formación de Atenas: gestación, nacimiento y desarrollo de una polis (1200/1100 - 600 a.C.)*. Zaragoza.

_____ (2013). “Redefining Dionysos in Athens from the written sources: the Lenaia, Iacchos and Attic women”. En A. Bernabé *et al.* (Eds.), *Redefining Dionysos*. Berlin; Boston, 100-119.

_____ (2014). “Afrodita y los fenicios en el Egeo”. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 31, 51-87.

_____ (2015). “La risa de Deméter: *aischrologia* y *Kalligeneia* en las Tesmoforias de Atenas”. *Arys: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 13, 9-25.

_____ (2016). “Rapto y violencia en los lugares liminales del Ática: entre el mito, el rito y la historia”. *eClassica*, 2, 3-15.

_____ (2017a). “Fêtes de citoyennes, délibération et justice féminine sur l’Aréopage (Athènes, ve siècle avant J.-C.)”. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 45, 279-307.

_____ (2017b). “Entre Atenea y Hefesto: de las Calqueas a las Panateneas”. En J. de la Villa Polo *et al.* (Eds.), *Conuentus Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico*. Vol. 1. Madrid, 223-236.

Valdés Guía, M. A. y Martínez Nieto, R. (2005). “Los pequeños misterios de Agras: unos misterios órficos en época de Pisístrato”. *Kernos: Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 18, 43-68.

Vallet, G. (1958). *Rhégion et Zancle; histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*. Paris.

Van Dyke, R. M. (2008). “Memory, place, and the memorialization of landscape”. En B. David y J. Thomas (Eds.), *Handbook of landscape archaeology*. Walnut Creek, 277-284.

Van Dyke, R. M. y Alcock, S. E. (Eds.). (2003). *Archaeologies of memory*. Malden.

Van Groningen, B. A. (1935). “The enigma of Alcman’s Partheneion”. *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies*, 3, 241-261.

Van Wees, H. (1999). “Tyrtæus Eunomia: Nothing to do with the Great Rhetra”. En S. Hodkinson y A. Powell (Eds.), *Sparta: new perspectives*. Swansea, 1-42.

_____ (2003). “Conquerors and serfs: Wars of conquest and forced labour in archaic Greece”. En N. Luraghi y S. E. Alcock (Eds.), *Helots and their Masters in Laconia and Messenia. Histories, Ideologies, Structures*. Cambridge, Mass.; London, 33-80.

_____ (2011). “Rivalry in history: an introduction”. En N. R. E. Fisher, H. van Wees, y W. Allan (Eds.), *Competition in the ancient world*. Swansea, 1-36.

Vandiver, E. (1991). *Heroes in Herodotus: The interaction of myth and history*. Frankfurt am Main, etc.

Vannicelli, P. (1992). “Gli Egidi e le relazioni tra Sparta e Cirene in età arcaica”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 41(2), 55-73.

Vansina, J. (1985). *Oral tradition as history*. Madison.

Vará, J. (1975). “Cuestiones alcmanicas”. *Habis*, 6, 9-21.

Vegas Sansalvador, A. (1996). "Forthasia, Orthia y Artemis Orthia en Laconia". *Emerita*, 64(2), 275-288.

Verbanck-Piérard, A. (2000). "Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique". En V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre (Eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*. Liège, 281-332.

Vernant, J. P. (1970). "Thetis et le poème cosmogonique d'Alcman". En VVAA, *Hommages à Marie Delcourt*. Bruxelles, 38-69.

_____ (2003). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid.

_____ (1984). "Una divinité des marges : Artémis Orthia". En L. Breglia Pulci Doria (Ed.), *Recherches sur les cultes Grecs et l'Occident*. Naples, 13-27.

_____ (1985). "Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide". *L'Homme*, 25, 31-58.

_____ (1991). *Mortals and immortals: collected essays*. Princeton.

_____ (2000). *L'individuo, la morte, l'amore*. Milano.

_____ (2011). "Semblances of Pandora: imitation and identity". *Critical Inquiry*, 37(3), 404-418.

Versnel, H. S. (2011). "Heis Dionysos! - One Dionysos? A polytheistic perspective". En R. Schlesier (Ed.), *A different god? Dionysos and ancient polytheism*. Berlin, 23-46.

Vian, F. (1963). *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*. Paris.

_____ (1970). "La Grèce archaïque et classique". En *Histoire des religions I. Encyclopédie de la Pléiade*. Paris, 489-577.

Vidal-Naquet, P. (1983). *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris.

Viitaniemi, L. (1998). "Parthenia. Remarks on virginity and its meanings in the religious context of ancient Greece". En L. Larsson y A. Strömberg (Eds.), *Aspects of women in antiquity: proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity, Göteborg 12-15 June 1997*. Göteborg, 44-57.

Vlachou, V. (2011-2012). "The Spartan Amyklaion: The early Iron Age from the sanctuary". *Μουσείο Μπενάκη*, 11-12, 113-124.

_____ (2017). "From Mycenaean cult practice to the Hyakinthia festival of the Spartan polis. Cult images, textiles and ritual activity at Amykes: an archaeological perspective". En A. Tsingarida y I. S. Lemos (Eds.), *Constructing social identities in early Iron Age and archaic Greece*. Bruxelles, 11-42.

Voelke, A. J. (1981). "Aux origines de la philosophie grecque. La cosmogonie d'Alcman. Métaphysique, histoire de la philosophie". En F. Brunner y G. Boss (Eds.), *Métaphysique, histoire de la philosophie: Recueil d'études offert à Fernand Brunner*. Neuchâtel; Lausanne, 13-24.

Vout, C. (2012). “La «nudité héroïque» et le corps de la «femme athlète» dans la culture grecque et romaine”. En F. Gherchanoc y V. Huet (Eds.), *Vêtements antiques : S’habiller, se déshabiller dans les mondes antiques*. Arles, 239-252.

Voyatzis, M. E. (1990). *The early sanctuary of Athena Alea in Tegea and other archaic sanctuaries in Arcadia*. Göteborg.

_____ (1992). “Votive riders seated side-saddle at early Greek sanctuaries”. *The Annual of the British School at Athens*, 87, 259-279.

Vygotsky, L. S. (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Asunción.

Vout, C. (2012). “La «nudité héroïque» et le corps de la «femme athlète» dans la culture grecque et romaine”. En F. Gherchanoc y V. Huet (Eds.), *Vêtements antiques : S’habiller, se déshabiller dans les mondes antiques*. Arles, 239-252.

Wace, A. J. B. (1929). “The lead figurines”. En R. M. Dawkins (Ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta: excavated and described by members of the British school at Athens, 1906- 1910*. London, 249-284.

_____ (1937). “A Spartan hero relief”. *Archaiologike Ephemeris*, 217-220.

Wace, A. J. B. y Hasluck, F. W. (1907). “Laconia: II.-Topography”. *The Annual of the British School at Athens*, 14, 161-182.

_____ (1908). “Laconia: II. Topography”. *The Annual of the British School at Athens*, 15, 158-176.

Wade-Gery, H. T. (1943). “The Spartan Rhetra in Plutarch Lycurgus VI: a Plutarch’s text”. *The Classical Quarterly*, 37(1/2), 62-72.

_____ (1949). “A note on the origin of the Spartan Gymnopaideiai”. *The Classical Quarterly*, 43(1/2), 79-81.

_____ (1952). *The poet of the Iliad*. Cambridge.

_____ (1966). “The «Rhianos-hypothesis»”. En E. Badian (Ed.), *Ancient society and institutions: Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*. Oxford, 289-302.

Walbank, F. W. (1985). *Selected papers: Studies in Greek and Roman history and historiography*. Cambridge.

Wallace, R. W. (1991a). “Musica e filosofia nell’antichità”. En R. W. Wallace (Ed.), *Harmonia mundi. Musica e filosofia nell’antichità*. Roma, 1-6.

_____ (1991b). “Damone di Oa i suoi successori: un’analisi delle fonti”. En R. W. Wallace (Ed.), *Harmonia mundi. Musica e filosofia nell’antichità*. Roma, 30-54.

_____ (2004). “Damon of Oa: a music theorist ostracized?” En P. Murray y P. Wilson (Eds.), *Music and the muses: The culture of «Mousike» in the classical Athenian city*. Oxford, 249-267.

_____ (2015). *Reconstructing Damon: Music, wisdom teaching, and politics in Perikles’ Athens*. Oxford.

Wathe, M. E. (1992). "Early Pythagoreans: Themistoclea, Theano, Arignote, Myia, and Damo". En M. E. Waithe (Ed.), *A history of women philosophers. v.1, Ancient women philosophers 600b.c.-500a.d.* Dordrecht, 11-19.

Wattel-Decroizant, O. y Jesnick, I. (1991). "The mosaics of the House of Mourabas in Sparta: Europa and Orpheus". *Journal of the British Archaeological Association*, 144, 92-106.

Waugh, N. (2009). "Visualizing fertility in Artemis Orthia's site". En W. G. Cavanagh, C. Gallou y M. Georgiadis (Eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*. London, 159-167.

_____ (2012). "Contextual iconography: the horses of Artemis Orthia". En V. Coltman (Ed.), *Making sense of Greek art*. Exeter, 1-16.

Waywell, G. (1999). "Sparta and its topography". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 43(1), 1-26.

Webster, T.B.L. (1970). *The Greek chorus*. Londres.

_____ (1958). *From Mycenae to Homer*. London.

West, M. L. (1993). "Simonides Redivivus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 98, 1-14.

_____ (1963). "Three presocratic cosmologies". *The Classical Quarterly*, 13(2), 154-176.

_____ (1967). "Alcman and Pythagoras". *The Classical Quarterly*, 17(1), 1-15.

_____ (1969). "Stesichorus Redivivus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 4, 135-149.

_____ (1975). *Immortal Helen*. London.

_____ (1992a). "Alcman and the Spartan royalty". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 91, 1-7.

_____ (1992b). *Ancient Greek music*. Oxford.

_____ (1993). *Greek lyric poetry: The poems and fragments of the Greek iambic, elegiac, and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 B.C.* London.

Wheeler, E. L. (1982). "Hoplomachia and Greek dances in arms". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23, 223-233.

Whitman, C. H. (1958). *Homer and the heroic tradition*. Cambridge.

Wide, S. K. A. (1893). *Lakonische Kulte*. Leipzig.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1897). "Der Chor Der Hagesichora". *Hermes*, 32, 251-63.

_____ (1913). *Sappho und Simonides: Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlin.

_____ (1931). *Der Glaube der Hellenen*. Berlin.

- Will, E. (1972). *Le monde grec et l'Orient*. Paris.
- Williamson, M. (1996). "Sappho and the other woman". En S. Mills (Ed.), *Language and gender: interdisciplinary perspectives*. London; New York, 76-94.
- Wilson, P. (2000). *The Athenian institution of the Khoregia: The chorus, the city and the stage*. Cambridge.
- _____ (2003). "The politics of dance: Dithyrambic contest and social order in ancient Greece". En D. Phillips y D. Pritchard (Eds.), *Sport and festival in the ancient Greek world*. London, 163-196.
- Wilson, M. y David, B. (2002a). "Introduction". En M. Wilson y B. David (Eds.), *Inscribed landscapes: Marking and making place*. Honolulu, 1-9.
- _____ (2002b). "Spaces of resistance. Graffiti and indigenous place marking in the early European contact period of Northern Australia". En M. Wilson y B. David (Eds.), *Inscribed landscapes: Marking and making place*. Honolulu, 42-60.
- Wilson, T. M. y Donnan, H. (2012). *A companion to border studies*. Oxford.
- Winkler, J. J. (1990). *The constraints of desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*. London; New York.
- _____ (1996). "Gardens of Nymphs: Public and private in Sappho's lyrics". En E. Greene (Ed.), *Reading Sappho: Contemporary approaches*. Berkeley, 89-109.
- Wolfsdorf, D. (2015). "Sophistic method and practice". En W. M. Bloomer (Ed.), *A companion to ancient education*. Malden; Oxford; Chichester, 63-76.
- Woodbury, L. (1976). "Aristophanes' Frogs and Athenian literacy: Ran. 52-53, 1114". *Transactions of the American Philological Association*, 106, 349-357.
- Woodward, A. M. (1909). "Laconia I. Excavations at Sparta, 1909. The Inscriptions". *The Annual of the British School at Athens*, 15, 40-106.
- _____ (1925). "Excavations at Sparta, 1926". *The Annual of the British School at Athens*, 27, 173-254.
- _____ (1927). "Archaeology in Greece, 1926-27". *The Journal of Hellenic Studies*, 47, 234-263.
- _____ (1928). "Excavations at Sparta, 1924-27: II. Votive Inscriptions from the Acropolis". *The Annual of the British School at Athens*, 30, 241-254.
- _____ (1951). "Some notes on the Spartan Σφαρπεῖς". *The Annual of the British School at Athens*, 46, 191-199.
- Woodward, A. M., Robert, L. y Woodward, J. M. (1927). "Excavations at Sparta, 1924-28". *The Annual of the British School at Athens*, 29, 1-107.
- Wünsche, R. y Bentz, M. (2004). *Lockender Lorbeer: Sport und Spiel in der Antike*. München.

- Yates, F. A. (2005). *El arte de la memoria*. Madrid.
- Yoffee, N. (2007). "Peering into the palimpsest. An introduction to the volume". En N. Yoffee (Ed.), *Negotiating the past in the past: identity, memory, and landscape in archaeological research*. Arizona, 1-9.
- Young, D. C. (1984). *The Olympic myth of Greek amateur athletics*. Chicago.
- _____. (1988). "How the amateurs won the Olympics". En W. J. Raschke (Ed.), *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and other festivals in antiquity*. Madison, 55-75.
- _____. (2004). *A brief history of the Olympic Games*. Malden.
- Zaikov, A. V. (2004). "Alcman and the image of Scythian steed". En C. J. Tuplin (Ed.), *Pontus and the outside world: Studies in Black Sea history, historiography, and archaeology*. Leiden ; Boston, 69-84.
- Zeitlin, F. I. (1995). *Playing the other: Gender and society in classical Greek literature*. Chicago.
- Zimmer, G. (1987). *Spiegel im Antikenmuseum*. Berlin.
- _____. (1991). *Frühgriechische Spiegel: Aspekte technischer neuerungen in der Antike*. Berlin.
- Zimmermann, B. (1988). "Critica ed imitazione. La Nuova Musica nelle comedie di Aristofane". En B. Gentili y R. Pretagostini (Eds.), *La musica in Grecia*. Roma; Bari, 199-204.
- _____. (1992). *Dithyrambos: Geschichte einer Gattung*. Göttingen.
- Zukin, S. (1991). *Landscapes of power: from Detroit to Disney World*. Berkeley.
- Zunino, M. (1997). *Hiera Messeniaka*. Udine.
- _____. (2006). "Realtà storica e utopia politica. Eforo, la fondazione di Taranto e la Repubblica di Platone". *Sileno: Rivista di Studi Classici e Cristiani*, 31, 185-216.
- Zweig, B. (1993). "The only women to give birth to men: A gynocentric, crosscultural view of women in ancient Sparta". En M. M. Forest (Ed.), *Woman's power, man's game: Essay in classical antiquity in honour of Joy King*. Wauconda, 32-53.

Web:

Web del proyecto del Amicleo: <http://amyklaion.gr> (última visita 24/07/2018)

Web American School of Classical Studies in Athens (última visita: 18/12/2017)

<http://www.ascsa.edu.gr/index.php/news/newsDetails/new-finds-at-mt.-lykaion>

ANEXO I

MATERIALES ARQUEOLÓGICOS



FIG. 1: Espejo de una tumba de Egina, 520 a.C. – Museo Arqueológico Nacional de Atenas, N. Inv. 7703. Foto cortesía del Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



FIG. 2: Espejo
procedente de
Arcadia, 620-
600 a.C. —
Museo
Arqueológico
Nacional de
Atenas, N. Inv.
7540. Foto
tomada de
Congdon (1981,
pl. 1.)



FIG. 4: Espejo o asa de bronce de procedencia
desconocida, segunda mitad del siglo VI a.C.
(ARRIGONI, 1985, 163) - *Museo Provinciale d'Arte*,
Trento, N. Inv. 3061. Foto tomada de Arrigoni (1985, tav.
10).

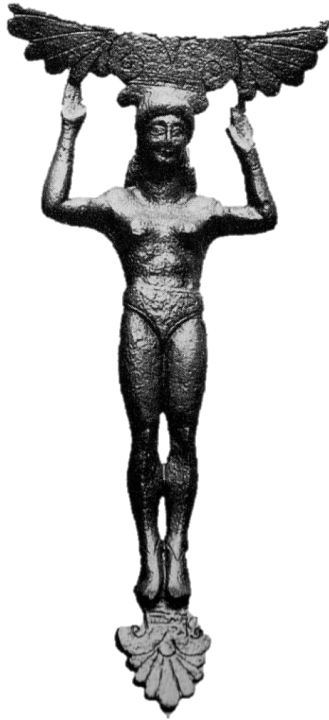


FIG. 5: Asa de bronce procedente de Olimpia, principios del siglo V a.C. (ARRIGONI, 1985, 163) – M. Olimpia, Olimpia, N. Inv. B3004. Foto tomada de: Arrigoni (1985, tav. 10).



FIG. 6: Espejo de bronce. Proveniencia desconocida, 540 a.C. (SCANLON, 1988, 197) – *Metropolitan Museum of Arts*, Nueva York, N. Inv. 41.11.5a. Tomado de: Scanlon (1988, 197).



FIG. 7: Espejo de Amiclas, mediados del siglo IV a.C. – Museo Arqueológico Nacional, Atenas, N. Inv. 7548. Foto cortesía del Museo Arqueológico Nacional de Atenas.

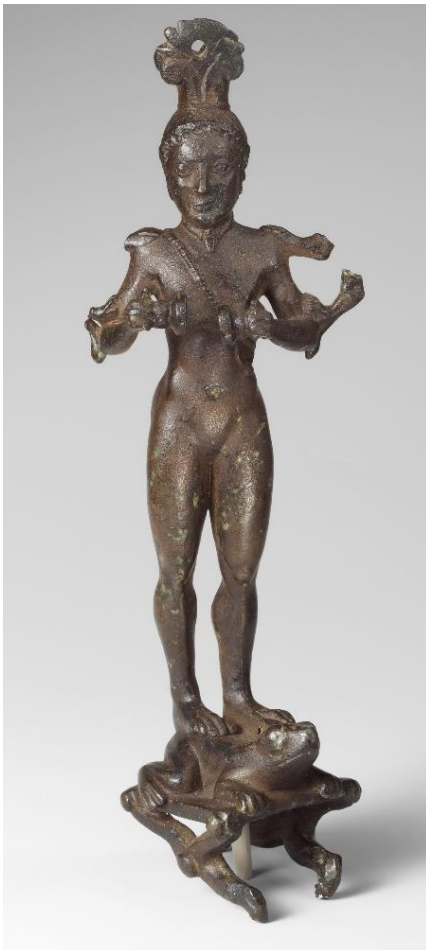


FIG. 8: Espejo encontrado en Kourion (Chipre), 540 a.C. (CONGDON, 1981, 132), 540-530 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 99); 560-550 a.C. (STIBBE, 2007, 40) - *Metropolitan Museum of Arts*, Nueva York, N. Inv. 74.57.5680. Foto tomada de: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/244558>



FIG. 9: Espejo, probablemente procedente de Tarento (STIBBE, 2007, 48), 540-530 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 98), 530 a.C. (STIBBE, 2007, 50) – *Metropolitan Museum of Art*, Nueva York, N. Inv. 38.11.3. Foto frontal tomada de: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/253556?sortBy=Relevance&offset=0&rpp=20&pos=4> Foto trasera de la autora.



FIG. 10: Origen desconocido, 530 a.C. (CONGDON, 1981, 134), 540-530 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 100), 550 a.C. (STIBBE, 2007, 41) – *Metropolitan Museum of Art*, Nueva York, N. Inv. 23.160.31. Foto de la autora.



FIG. 11: Origen desconocido, 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 100), 540-530 a.C. (STIBBE, 2007, 47) – *Metropolitan Museum of Art*, Nueva York, N. Inv. 6861. Foto de la autora.



FIG. 12: Procedente de Vasiliki (Laconia), tercer cuarto del siglo VI a.C. (CONGDON, 1981, 134), hacia 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 97), entre 540 y 530 a.C. (STIBBE, 2007, 54) - *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 3302. Fotos de la autora.





FIG. 13: Esparta, 490-980 a.C. (CONGDON, 1981, 147); 520-500 (HERFORT-KOCH, 1986, 101) - *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 594. Foto de la autora.



FIG. 14: Espejo aparecido en Hermione (Argólide), 560-550 a.C. (CONGDON, 1981, 130), 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 97), 550-540 (STIBBE, 2007, 46) - *Antikensammlungen und Glyptothek*, Múnich, N. inv. 3482. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 4).



FIG. 15: Procedencia desconocida, 560-550 a.C. (CONGDON, 1981, 130), 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1987, 98), en torno al 550 a.C. (STIBBE, 2007, 43) - *Antikenmuseum und Glyptotek*, Berlín, N. Inv. 31084. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 2).



FIG. 16: De Vonitza (Acarnania), principio del siglo VI a.C. (CONGDON, 1981, 128), en torno a 575 a.C. (STIBBE, 2007, 37) - *Antikenmuseum und Glyptotek*, Berlín, N. Inv. 10820. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 2).



FIG. 17: Procedente de Kynaitha (Arcadia), 610-590 a.C. (CONGDON, 1981, 128), 575-550 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 96), 625-600 a.C. (STIBBE, 2007, 35) - *Musée du Louvre*, París, N. Inv. 4941. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 1).



FIG. 18: Procedente de Grecia, 610-590 a.C. (CONGDON, 1981, 128), 575-550 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 96) - *Hermitage*, San Petersburgo. N. Inv. 4/1. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 23).



FIG. 19: Procedente de Nemea, final del siglo VI a.C. (CONGDON, 1981, 145), 530 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 101) - *Kunsthistorisches Museum*, Viena, N. Inv. VI 2925. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 20).



FIG. 20: Procedente de Caere (Cerveteri), segunda mitad del siglo VI a.C. (CONGDON, 1981, 210), 540-530 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 100), en torno al 550 a.C. (STIBBE, 2007, 43) - *Staatliche Kunstsammlungen*, Dresde, N. Inv. H444/16. Foto tomada de Congdon (1981, pl. 94).



FIG. 21: corredora espartana, aparecida en Pritzen (Kosovo), 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 94), 560 a.C. (SERWINT, 1993, 407), 540-530 a.C. (STIBBE, 2007, 80) - *British Museum*, Londres, N. Inv. 208. Foto tomada de: https://en.wikipedia.org/wiki/Women_in_ancient_Sparta#/media/File:Spartan_woman.jpg



FIG. 22: corredora de procedencia y datación desconocida. Foto tomada de Wünsche y Knauß (2004, 282).



FIG. 23: Corredora espartana ofrecida en Dodona, 560 a.C. (SERWINT, 1993, 410, n. 54), 550-540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 93) – Museo Arqueológico Nacional de Atenas. N. Inv. CAR24. Foto cortesía del Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



FIG. 24: Procedente de Palermo, seguramente de origen tarentino o posidonio (ARRIGONI, 1985, 158), 540 a.C. (ZANCANI MONTUORO, 1954, 346-347) - *Museo Archeologico Nazionale*, Palermo, N. Inv. 8265. Foto tomada de Arrigoni (1985, tav. 5).



FIG. 25: Encontrada al oeste del Tesoro de los Sicionios (ARRIGONI, 1985, 158), tercer cuarto del siglo VI a.C. (ROLLEY, 1969, 124-125) - *M. Delphi*, Delfos, N. Inv. 3072. Foto tomada de Arrigoni (1985, tav. 4).



FIG. 26: Copia romana de un original griego, llamada "Atalanta Barberini", en torno a mediados del siglo V a.C. (ARRIGONI, 1985, 159) - Museos Vaticanos, N. Inv 14959. Foto tomada de: <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=6048>



FIG. 27: Procedente de Esparta, 570-560 (HERFORT-KOCH, 1986, 93) – *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 3305. Foto tomada de: Herfort-Koch (1986, taf. 6).

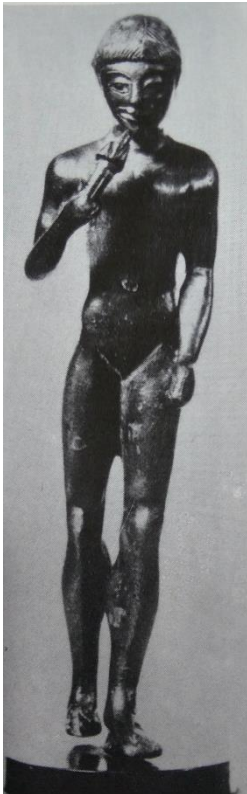


FIG. 28: Oferente desnuda con flor de loto, 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 102) - *Kunsthistorisches Museum*, Viena, N. Inv. VI 4979. Foto tomada de Herfort-Koch (1986, K. 71).



FIG. 29: Bronce procedente de la Acrópolis. Seguramente una oferente, 540 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 102) – Museo Arqueológico Nacional, Atenas, N. Inv. 15897. Foto tomada de Herfort-Koch (1986, K. 72).



FIG. 30: Mujer tocando los crótalos procedente del santuario de Ortia, 560-550 a.C. (HERFORT-KOCH, 1986, 88) - Museo Arqueológico Nacional de Atenas, N. Inv. 15890. Foto tomada de Herfort-Koch (1986, K. 34).



FIG. 31: Saltadora, probablemente de procedencia laconia. *Musée du Louvre*, París, N. inv. Br 171. Foto tomada de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Female_figurine_running_Louvre_Br171.jpg



FIG. 32: Estela heroica. S. VI a.C. Probablemente el texto indique el nombre de Quilón. *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 1005. Foto de la autora.



FIGS. 33 y 34: Estela piramidad representando, bien a Helena y Menelao en dos momentos de las narraciones homéricas, o bien a Helena y Menelao y Clitemnestra y Orestes. *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 15. Fotos de la autora.





FIG. 35: Estela de los Dióscuros. 575-550 a.C. *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 5380. Foto de la autora.



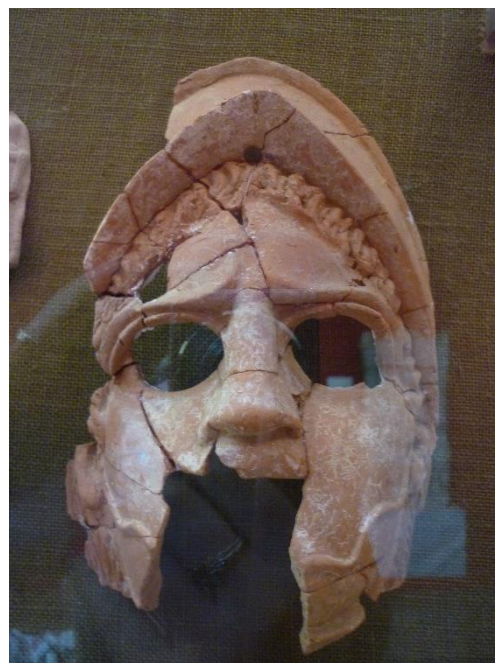
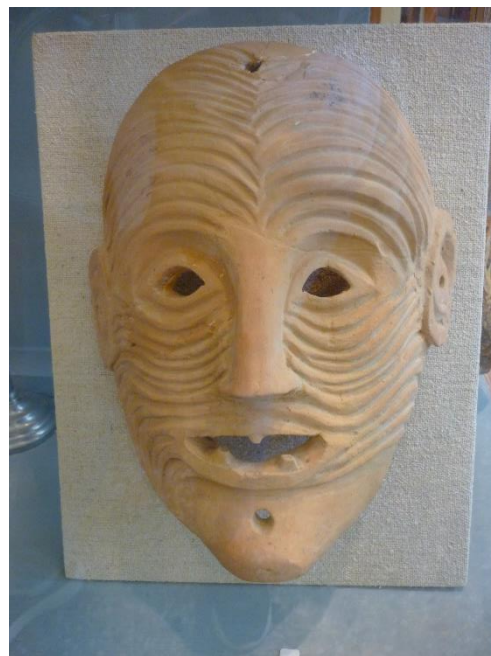
FIG. 36: Ejemplo de estela votiva de tipo heroico. 550-525 A.C. *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 6518. Foto de la autora.



FIG. 37: Danzantes de komos y auletas del santuario de Ortia hechos en plomo. *M. Sparti*. Esparta. Foto de la autora.



FIG. 38: Guirnaldas o coronas de plomo provenientes del santuario de Ortia. En Dawkins (pl. CXCI, 11). *M. Sparti*, Esparta. Foto de la autora.



FIGS. 39, 40, 41, 42: Máscaras de terracota del santuario de Ortia de varios tipos: Gorgona, sátiro, anciano y ciudadano (DICKINS, 1929, pls. LVI, LXI, LXII, no referenciada). Distintas dataciones. *M. Sparti.*, Esparta. Fotos de la autora.



FIG. 43: Estela de Orfeo. Datación dudosa, entre los siglos IV-I a.C.. *M. Sparti*, Esparta, N. Inv. 6.

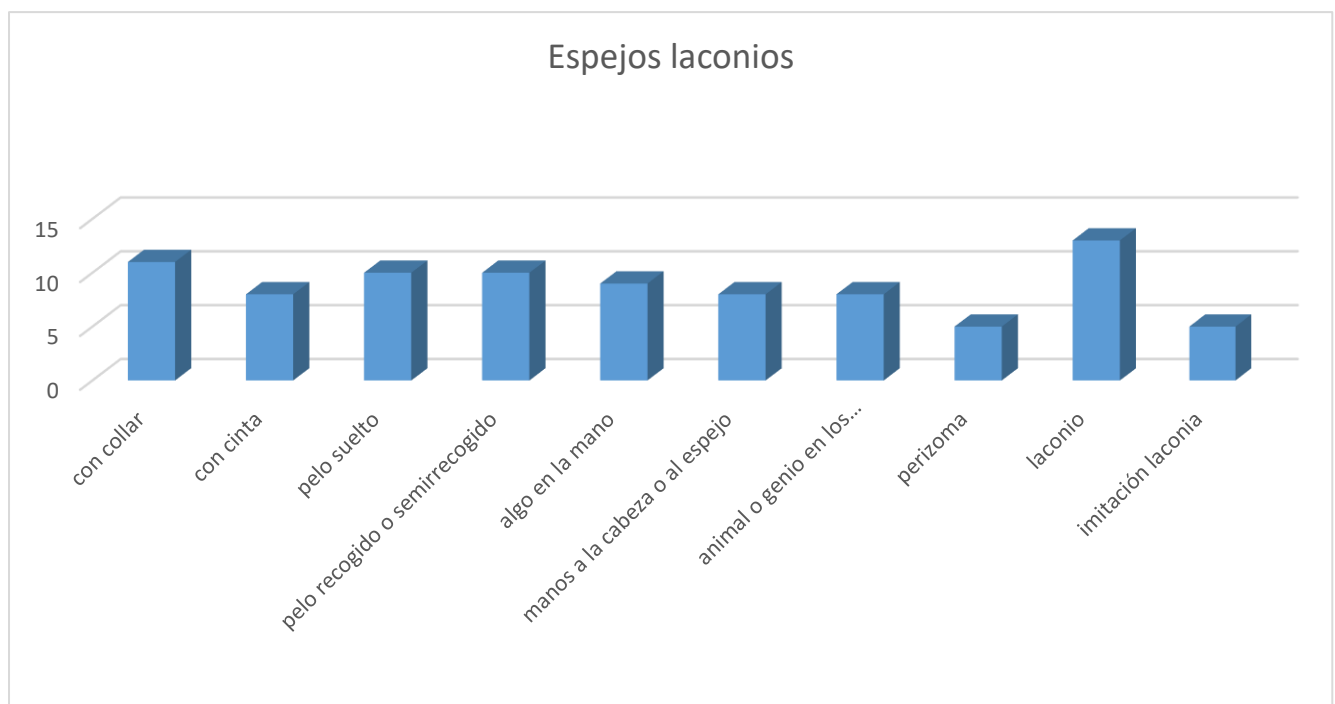


FIG. 44: características de los espejos laconios.

procedencia y N. Inv.	con collar	con cinta	pelo suelto	pelo recogido o semirrecogido	algo en la mano	manos a la cabeza o al espejo	animal o genio en los hombros	perizoma	laconio	imitación laconia
Louvre, 4941	X		X						X	
Berlín 10820	X	X		X	X		X			X
Berlín 31084			X			X	X		X	
Munich 3482	X			X			X		X	
Atenas 7548	X	X		X	X		?		X	
N.Y. 74,57,5680	X	X		X	X		X		X	
N.Y. 23,160,31	X	X		X	X(perdido)			? (sólo busto)	X	
Esparta 3302	X	X		X	X		?		X	
N.Y. 38,11,3	X	X		X	X		X		X	
N. Y. 6861	X	X	X		X(perdido)		X	? (sólo busto)	X	
Viena 2925	X	X		X	?		X(garras)		X	
San Petersburgo 4/1			X			X				X(estilo islas)
Esparta 594				X		X			X(influido islas)	
Dresde H444/16	X		X		X		?			X(etrusco influido)
Atenas 7540			X			X	X	X		
Atenas 7703			X			X		X		X(Egina)
Trento 3061			X			X		X		X(Magna Grecia)
Olimpia B 3004			X			X		X	X	
N.Y. 41.11.5a.			X			X	X	X	X	

FIG. 45. Cuadro con las características de los espejos. En verde los que representan desnudos completos y en amarillo los que llevan perizoma.

ANEXO II

SANTUARIOS

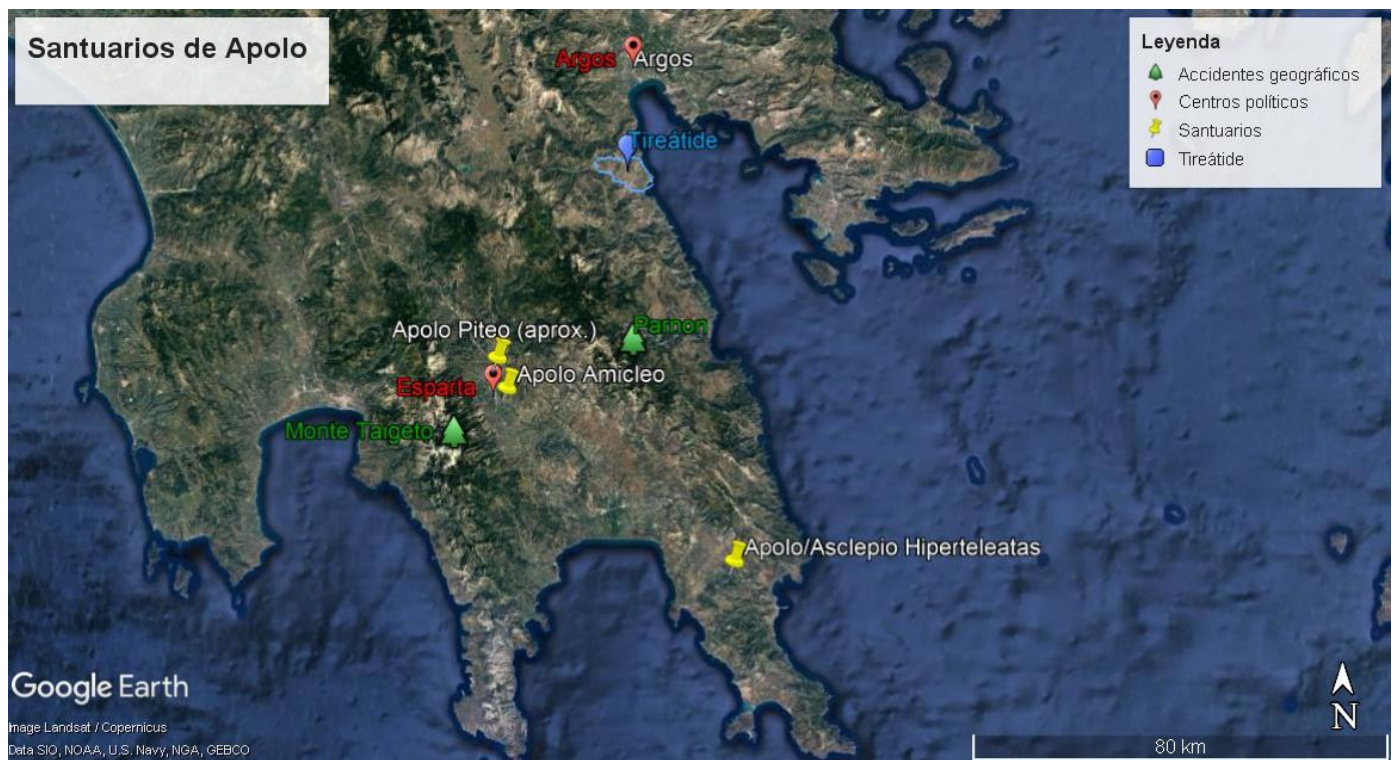


FIG. 46. Santuarios de Apolo en Laconia

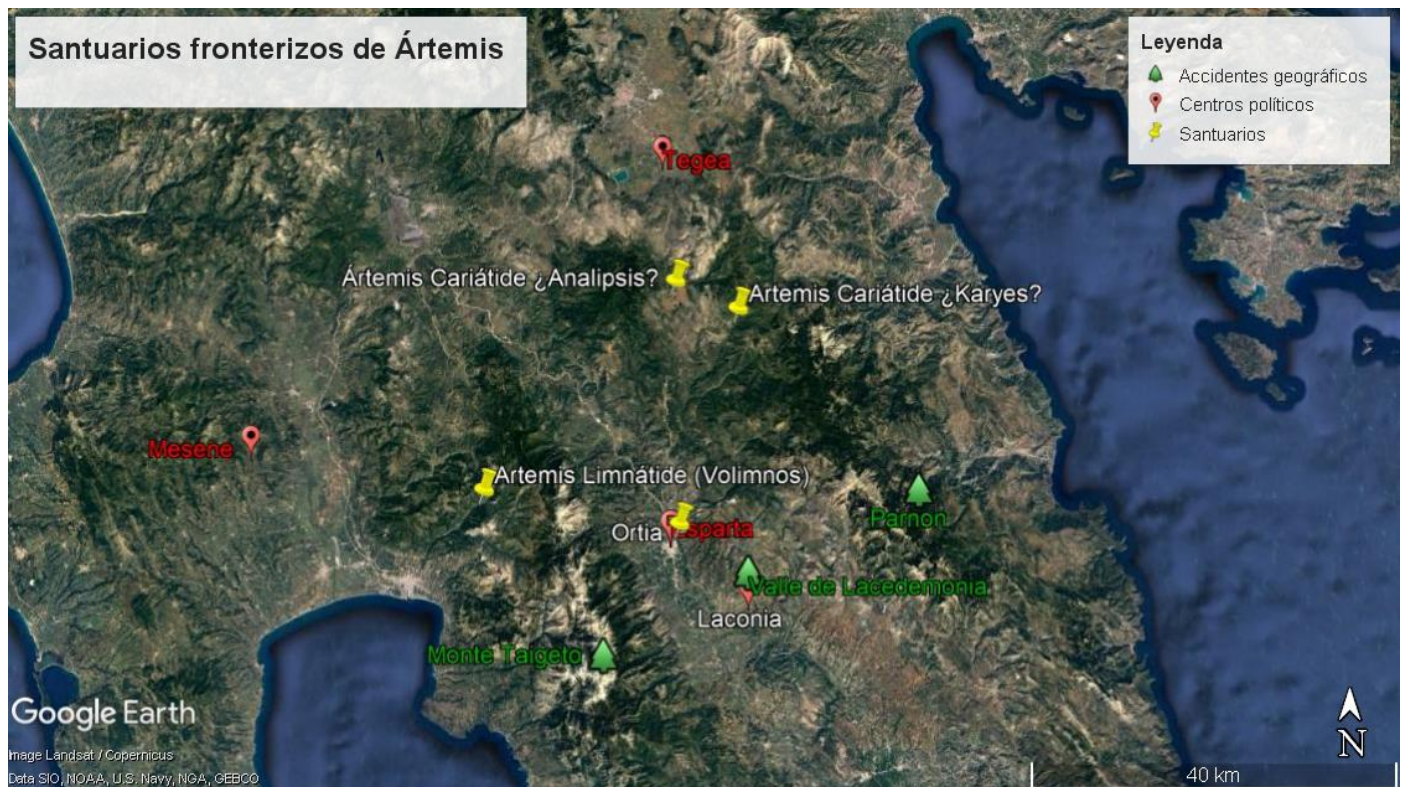


FIG. 47: Santuarios de Ártemis en Laconia

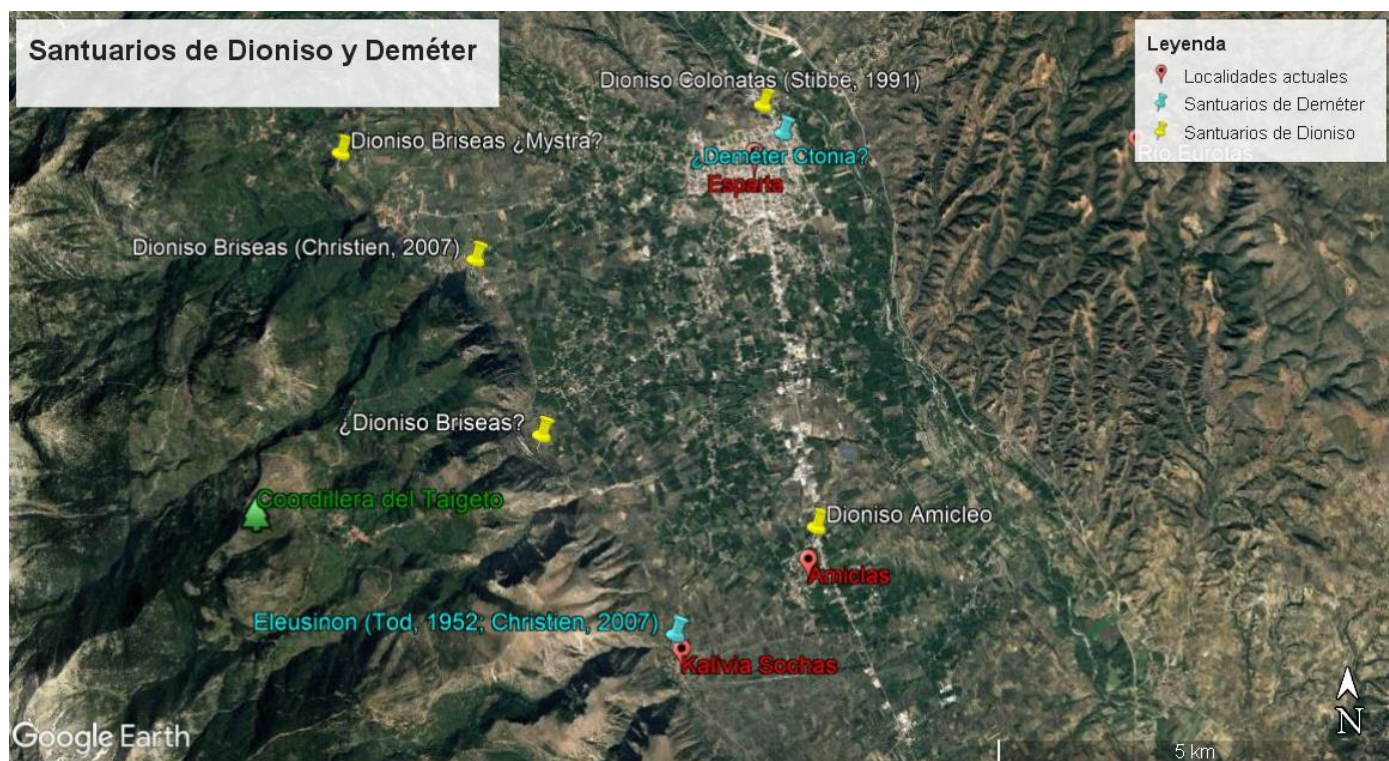


FIG. 48: Santuarios de Dioniso y Deméter

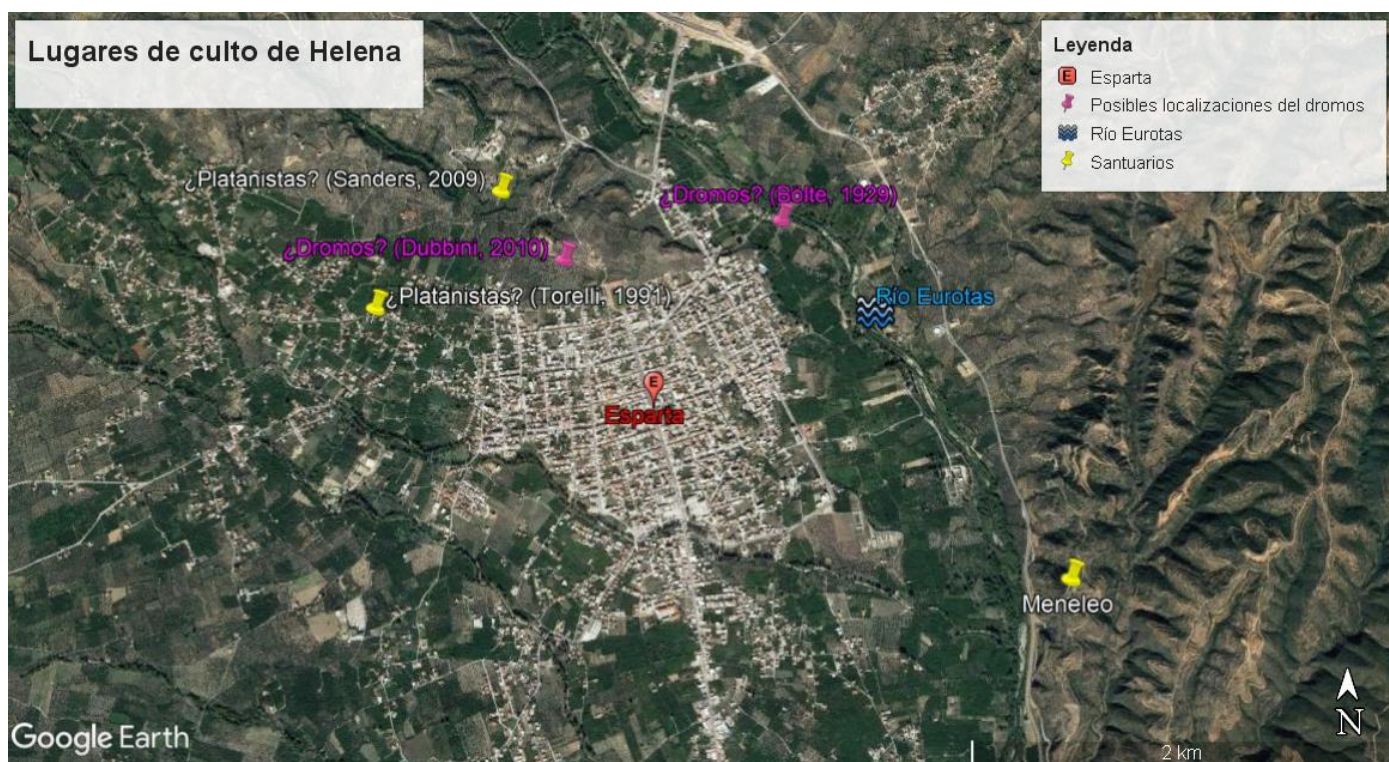


FIG. 49: Santuarios de Helena y posibles localizaciones de los *dromoi*.

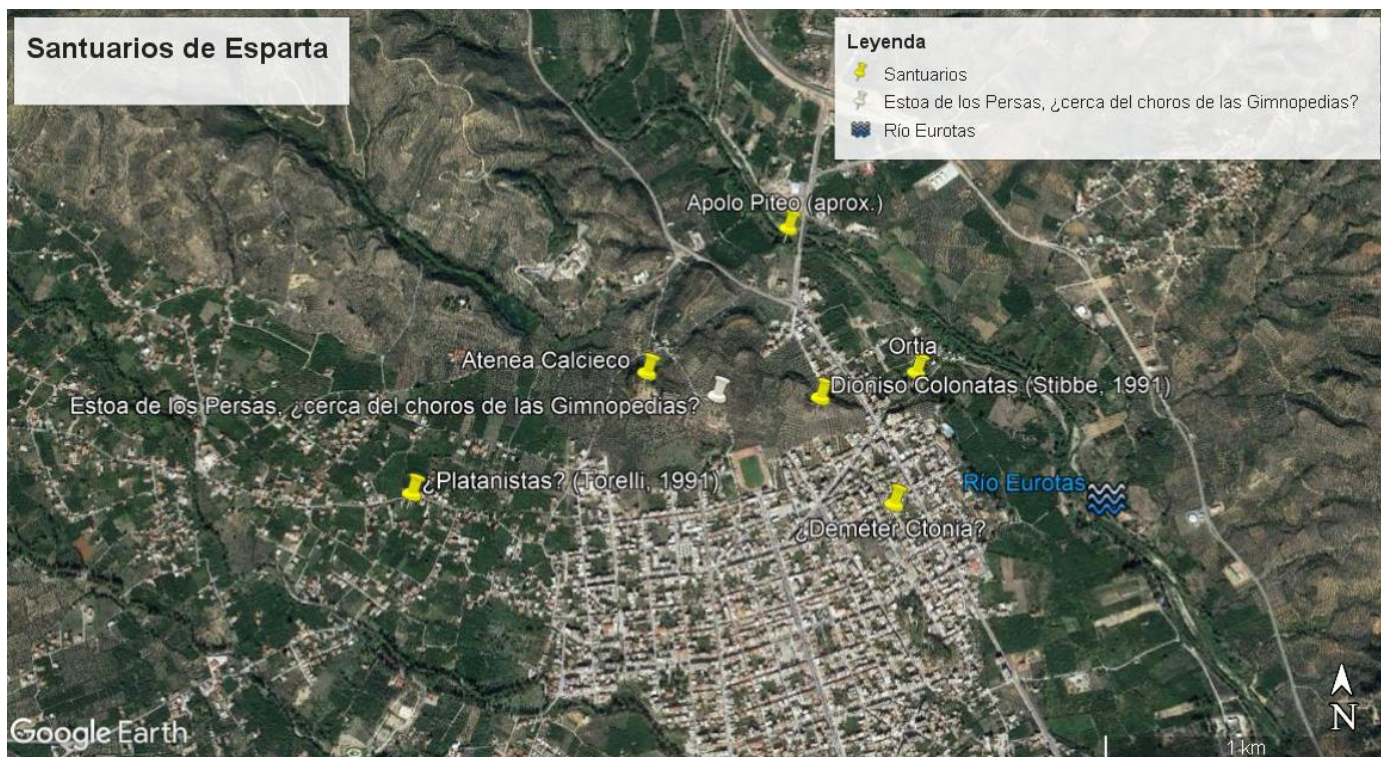


FIG. 50: Santuarios del centro de Esparta



FIG. 51: Restos del Meneleo. Foto de la autora.



FIG. 52: Vista de Esparta desde el Meneleo. Foto de la autora.



FIG. 53: Vista del Taigeto desde Mystra. Foto de la autora.



FIG. 54: Valle de Lacedemonia desde el Taigeto (Mystra). Foto de la autora.



FIG. 55: Vista de Esparta y del Taigeto desde el teatro romano. Foto de la autora.



FIG. 56: Restos del santuario de Ortia. Foto de la autora.



FIG. 57: Restos del Amicleo con el Taigeto al fondo. Foto del Amykles Research Project. Tomada de: http://www.amyklaion.gr/?page_id=53



FIG. 58: Vista cenital de los restos del Amicleo. Foto del Amikles Research Project.
Tomada de: http://www.amyklaion.gr/?page_id=53

RESUMEN

ABSTRACT

RESUMEN

La educación de las mujeres espartanas es una tesis doctoral en la que se examinan los modelos educativos que recibían las jóvenes durante el arcaísmo y la época clásica en el contexto de una sociedad aparentemente muy particular en el contexto griego como es la espartana.

Los objetivos de esta tesis son los siguientes. Primeramente, se pretende establecer una evolución y caracterización de la educación femenina espartana, así como explicar las razones por las que las fuentes definen esta y otras instituciones en función de un supuesto inmovilismo. Asimismo, se busca analizar esta realidad dentro del contexto educativo lacedemonio general, es decir, estableciendo comparaciones con la educación de los varones para así percibir mejor las especificidades de la femenina. Este objetivo se divide, a su vez, en dos. Por una parte, se pretende caracterizar mejor el papel de la mujer espartana en su comunidad, atendiendo a su función como madre y educadora. Por otro lado, se trata de definir los géneros en la juventud, es decir, los elementos que identifican a los niños y jóvenes de ambos géneros, aunque más específicamente a las muchachas. Esto se percibe mejor en los rituales que en otras actividades porque los espartanos, como otras comunidades griegas, construían la mayoría de ritos y leyendas etiológicas en función del objetivo final de los jóvenes que consistía en alcanzar el estatus definitivo de ciudadano adulto o de madre de futuros ciudadanos. No obstante, también se pretende profundizar mucho más en otras funciones de los ritos y santuarios adscritos a estos para ver cómo se integran las narraciones que explican el tránsito a la vida adulta de los jóvenes en las construcciones mnemohistóricas de una *polis* que enfatizó mucho las historias sobre su origen y sus instituciones relacionadas con la creación de una identidad étnica bien definida.

Igualmente, en esta tesis se examinan los mecanismos de aprendizaje en una sociedad oral como la espartana. Concretamente, se atiende al coro y al deporte como elementos de transmisión ideológica. El objetivo del estudio de los coros es, sobre todo, plantear una propuesta sobre el significado de los documentos que han llegado a nuestros días, así como tratar de comprender la función del coro y del poeta dentro del contexto educativo y social de la Esparta del siglo VII a.C. En la búsqueda de la diacronía, también se trata de percibir los cambios en las reinterpretaciones posteriores, haciendo especial hincapié en el momento en el que se instituye un nuevo sistema educativo, la *agoge*, durante la segunda mitad del siglo VII a.C.

Respecto al deporte, dada la particularidad del desnudo y del deporte femeninos, se busca concretar las funciones de ambos también en sentido diacrónico, utilizando especialmente una perspectiva comparativa con el deporte masculino pero teniendo siempre en cuenta la diferencia de género.

Todo ello se analiza utilizando dos metodologías complementarias. La primera es una metodología fundamentada en estudios culturales porque una tesis sobre enseñanza y aprendizaje exige conocer los mecanismos que usan las sociedades para autoidentificarse e incluir a los individuos que se encuentran en ella. De esta manera, la teoría de la oralidad es fundamental en esta tesis porque permite comprender las formas de aprendizaje de las sociedades que no usaban la escritura como mecanismo de transmisión habitual. Esta metodología oral también ayuda a entender cómo las sociedades orales construyen las narraciones sobre su propia historia y sus instituciones. Integrada en este contexto oral, se recurre también a la arqueología del paisaje porque las sociedades orales usan los objetos materiales que les rodean para inscribir en ellos narraciones, ideas e identidades.

Por otro lado, se utilizan los estudios de género, pero no de manera aislada tratando de definir con exclusividad los aspectos que constituyen los dos géneros binarios habituales. Los estudios de género se ponen en práctica en esta tesis dentro de un contexto relacional donde masculinidades y feminidades interactúan entre ellas y con otras identidades, especialmente con la edad y la identidad étnica. Así se comprenden mejor las situaciones intermedias y ambiguas existentes durante la juventud y las características específicas con las que la sociedad espartana caracteriza a las mujeres, los hombres, los niños y los adolescentes de ambos sexos.

Estas metodologías combinadas permiten extraer conclusiones que no son útiles sólo para comprender los distintos mecanismos educativos sino también para entender cómo se define a cada individuo en la sociedad y la forma en la que participaban en ella. Se sale de la imagen de los jóvenes como entes pasivos que viven en una sociedad de adultos y se comprende mejor su participación activa en la misma. De esta manera, las jóvenes lacedemonias de época de Alcman se presentan como individuos fundamentales dentro de la aristocracia de su época y en un contexto religioso que pretende sancionar las diferencias sociales y su futuro matrimonio. A partir de la segunda mitad del siglo VI a.C. las muchachas se muestran como parte fundamental de los mecanismos represivos de la comunidad y se prefigura, ya desde el inicio de sus actividades deportivas y corales

públicas, su futuro rol de madre y su papel como ente transmisor de la ideología cívica. Además, la concepción de las jóvenes como figuras activas permite explicar mejor la supuesta ginecocracia espartana planteada por las fuentes, aquí mostrada como la integración de la mujer de todas las edades en el aparato estatal lacedemonio. También abre el campo para comprender los ritos juveniles de transición a la vida adulta, especialmente los femeninos, dentro del contexto cívico y de la construcción de la historia de toda la comunidad, aportando mayor importancia a las figuras intermedias o “marginales” que se encuentran integradas pero no tienen los derechos políticos de los ciudadanos.

En resumen, con esta tesis se propone una visión integrada de la identidad de las jóvenes espartanas dentro de las particularidades de la comunidad que las vio nacer y durante su fase formativa. Se reconstruye la evolución histórica de una serie de instituciones que pretendían crear el rol femenino adulto y los mecanismos usados para ello durante toda la infancia y adolescencia de las mujeres espartanas.

ABSTRACT

The education of Spartan women is a thesis in which the author examines the educational models received by young women during archaism and the classical period in an allegedly very particular society within the Greek context as the Spartan one.

The objectives of this thesis are the following. Firstly, it is intended to establish an evolution and characterization of the Spartan female education, as well as to explain the reasons why the sources define this and other institutions as based on a supposed immobility. Likewise, it seeks to analyse this reality within the Lacedaemonian educational context, that is, establishing comparisons with the male education in order to better improve the perception of the female specificities. This objective is divided into two. On the one hand, it aims to better characterize the role of Spartan women within their community, considering their role as mothers and educators. On the other hand, it is about defining genders in youth, that is, the elements that identify children and young people of both genders, though more specifically girls. This is better perceived in rituals than in any other activities since Spartans, like any other Greek community, constructed the majority of etiological legends and rites in terms of the ultimate goal of the young people: to reach the final status of adult citizen or mother of future citizens. Nevertheless, it also seeks to go much deeper into other functions of the rites and sanctuaries attached to the youth in

order to see how the narratives that explain the transition to adulthood are part of the mnemo-historical constructions of a *polis* that largely emphasized everything about its origin and institutions related to the creation of a well-defined ethnic identity.

Likewise, in this thesis it is examined the learning mechanisms in an oral society such as the Spartan. Specifically, choirs and sport are considered as elements of ideological transmission. The objective of studying choirs is, above all, suggesting a proposal about the meaning of the documents that have survived to our days, as well as trying to understand the function of the choir and the poet within the educational and social context of the 7th century BC Sparta. The perception of changes in subsequent reinterpretations after the composition will also be tackled, with special emphasis on the moment in which a new educational system was instituted, the *agoge*, during the second half of the 7th century BC.

Regarding female nudity and sports, we seek to specify the functions of both also in a diachronic sense, specially using a comparative perspective with male sport but always taking into account the gender gap.

All this is analysed using two complementary methodologies. The first is based on cultural studies since a thesis on teaching and learning requires taking into account the mechanisms that societies use to self-identify and include people in it. Thus, orality theory is essential in this thesis because it is a tool to understand the learning methods of societies that did not employ writing as a regular mechanism of transmission. This oral methodology also helps to understand how did oral societies build narratives about their own history and institutions. Integrated into this oral context, landscape archaeology is also valuable because oral societies use material objects surrounding them to inscribe narrations, ideas and identities in them.

Furthermore, gender studies are employed, but not trying to exclusively define the aspects that constitute the two usual binary genres. Gender studies are applied in this thesis within a relational context where masculinities and femininities interact with each other as well as with other identities, especially age and ethnic ones. Thus, the intermediate and ambiguous situations existing during youth and the specific characteristics with which Spartan society defines women, men, children and teenagers of both sexes are better understood.

Joint together, these two methodologies allow drawing conclusions that are not only useful to understand the different educational mechanisms but also to comprehend how each individual is defined within society and the way in which they take part in it. The image of young people as passive entities that live in a society of adults is rejected and their active participation within it is better understood. So the maidens of Alcman's age appear as necessary individuals within the aristocracy of their time and in a religious context that seeks to sanction social differences. From the second half of the sixth century BC, Lacedaemonian maidens are seen as a main part of the repressive communal mechanisms and, from the beginning of their public sportive and choral activities, their future role as mothers and their part as transmitters of civic ideology are foreshadowed. In addition, the conception of maidens as active figures allows us to better explain the alleged Spartan gynecocracy posed by the sources, here shown as the integration of women of all ages in the Lacedaemonian state apparatus.

It also opens a field to understand the rites of transition to adulthood, especially the feminine ones, within the civic context and the construction of the history of the community. Thus, intermediate or "marginal" figures are integrated in a history that is not just masculine or adult but much more opened to every actor playing a role in it.

In summary, this thesis proposes an integrated vision of the identity of Spartan maidens and their contemporaries within the particularities of their community and during their formative phase. It is reconstructed the historical evolution of a series of institutions that intended to create the adult female role and their mechanisms throughout the childhood and adolescence of Spartan women.